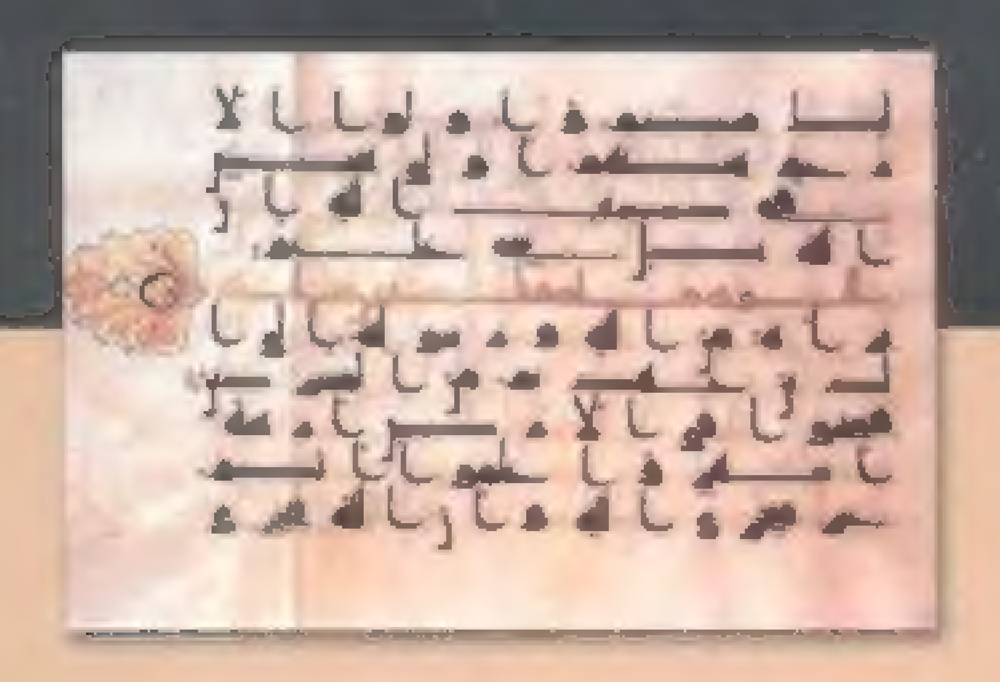
تأليف الدكتور
محمد محمد يونس علي

علم التخاطب الإسلامي

دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص





علم التخاطب الإسلامي

دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص

د. محمد محمد يونس علي

دار المدار الإسلامي

عنوان الكتاب الأصلي

Medieval Islamic Pragmatics

Mohammad M. Younes Ali

Curzon Press - Routledge

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية عام 2000 في دار كيرزون برس

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

د. محمد محمد يونس
علم التخاطب الإسلامي ترجمة: د. محمد محمد يونس علي
17 × 24 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-368-8
رقم الإيداع المحلي: 2005/6858

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

شكر وعرفان

يسرني أن أعبر عن شكري الجزيل للأستاذ الدكتور محمد ياسر سليمان على النقد البناء الذي قدّمه لي في أثناء كتابة هذا الكتاب. فأنا مدين له على تعليقاته وتوجيهاته القيّمة. وأشكر كذلك د. م. ف. مكدونالد M. V. McDonald من جامعة إدنبرا، ود. فريدة أبوحيدر من جامعة لندن، ود. إدريان غلي Adrian Gully من جامعة إكستر، الذين قرأوا النسخة الأخيرة من الكتاب، وكانت لهم بعض التعليقات والملحوظات القيّمة.

كما أني مدين لـ د. محمد حسن قرينات، ود. محمد الصغيّر، والسيد جمال جابر، والسيدة إيلين بروتون Eileen Broughton لقراءتهم نسخة من الكتاب. وأعبر عن شكري أيضا لـ د. رونيه كان Ronnie Cann والبرفسور ج. ر. هارفرد J. R. Hurford من قسم اللسانيات بجامعة إدنبرا على ما أفدته منهما من محاضرات.

وأخيرا لابد لي أن أعبّر عن شكري العميق لوالدي الأستاذ محمد يونس علي على عنايته المستمرة وتشجيعه المتواصل، ولزوجتي السيدة م الطيّار التي بذلت كل الجهد لتسهيل إقامتي في إدنبرا، وكذلك لأطفالي عبد المهيمن، وعبد الرحمن، وإسراء، وهمّام الذين افتقدوني كثيرا عندما كان علي أن أكون معهم.

وأضيف بمناسبة صدور الطبعة العربية للكتاب أسماء أخرى كان فضلها علي فضل المداد الذي زُوّد به القلم الذي كتب هذا الكتاب، وربما كانت البداية مع شيوخي الأفاضل الذين درست عليهم أصول الفقه وغيره من العلوم الإسلامية والعربية بمعهد مالك بن أنس الديني بطرابلس، ومنهم على سبيل التمثيل لا الحصر الشيخ عمر الجنزوي، والشيخ أحمد الخليفي، والشيخ خليل المزوغي رحمة الله عليهم جميعًا، وكذلك الشيخ محمد الطشاني، والشيخ محمد البوعيشي، والشيخ الصادق غانم، وغيرهم كثير. والشكر موصول لأساتذتي في كلية التربية بجامعة الفاتح كالدكتور محمد منصف القماطي، والدكتور سعدون السويّح، والأستاذ عبد الله الهوني - رحمه الله -، والأستاذ علي جوان، والدكتور فاتح زقلام، والدكتور عبد السلام أبوناجي، والدكتور إبراهيم إرفيدة - رحمه الله -، وغيرهم من كبار العلماء الذين حال تواضعهم الجمّ دون الحصول على الشهرة التي يستحقونها، مع أنهم من أعلم من عرفت في حياتي.

وشكر خاص للأستاذ الدكتور فوزي الشايب، وكذلك للآنسة حنين الدندشي على تفضلهما بقراءة النسخة العربية، وعلى تعليقاتهما المفيدة.

مقدمة الطبعة العربية

هذا العمل ترجمة لكتاب Medieval Islamic Pragmatics الذي صدر سنة 2000، ونشرته دار النشر كيرزون برس Curzon Press التي اندمجت مع روتلدج Routledge ثم انصهرا معا في شركة تيلور وفرانسيس Taylor & Francis؛ ولذا لن يستغرب القارئ الذي يرغب في الاطلاع على النسخة الإنجليزية من الكتاب أن يجد عنوان الكتاب مرتبطا بأي من دور النشر المذكورة.

يتناول الكتاب المناهج التخاطبية في علم الأصول، متّبعا في مناقشة تلك المناهج نهجا لسانياً استثمرت فيه النظريات البراغماتية الحديثة التي تعنى بمسألتي اللغة، والتخاطب. ويرمي الكتاب إلى صوغ الأصول والنظريات اللغوية التي تبعثرت أجزاؤها وفروعها في كتب الأصول، وغاب عنها السياق النظري الشمولي، والإطار العام الذي يوجّه، ويفسّر تلك الأجزاء والفروع. وقد تطلّب صوغ تلك الأصول قراءة معمّقة ودقيقة للأصول الفلسفية الوجودية منها والمعرفية التي تنبثق عنها النظريات اللغوية للأصوليين.

لقد أثمر هذا التلاقح بين الدرس الأصولي والدرس اللساني نشأة علم جديد يمكن تسميته بعلم التخاطب الإسلامي، وقد شرعنا في هذا الكتاب في وضع قواعد الأساس لهذا العلم، الذي استمدت مادته من التبصرات العلمية التي خلّفها لنا الأصوليون في مجالات اللغة، وتحليل الخطاب والنص، والفلسفة، والمنطق.

ولابد من التذكير هنا أن توليد علم فرعي من علم واسع كعلم الأصول ليس بدعة في تراث العربية، بل هو نهج سبق لعلماء التراث أن انتهجوه. ولعلّ أفضل مثال على ذلك يمكن ذكره في هذا السياق ما فعله عضد الدين الإيجي في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي (الموافق للنصف الأول من القرن الثامن الهجري) عندما كتب رسالة عن «الوضع»، وقد دُعم هذا العمل بمحاولات أخرى، وتكلّلت جهود علمائه أخيرا بنشأة علم منفصل في القرن الثامن عشر الميلادي سمي بـ «علم الوضع». وإذا ما أخذنا في الحسبان العلاقة الوطيدة بين «الوضع» وما يقابله في تراث العربية إجمالا، وفي علم الأصول على وجه الخصوص، وهو ما يعرف بـ «الاستعمال»، أدركنا أهمية أن يفعل بالاستعمال ما فعل بالوضع، وهو أن يصبح علما مستقلا، له ما يميزه في غايته، ومسائله، ومبادئه، وأصوله، وفلسفته، وغير ذلك مما تتطلبه العلوم. وما يقصده الأصوليون وغيرهم بالاستعمال هو ما نقصده بالتخاطب؛ إذ إن استعمال اللغة هو التخاطب بها، وهذا ما سوّغ لنا ترجمة اسم العلم المعروف في اللسانيات الغربية الحديثة بـ «pragmatics» بـ «علم التخاطب»؛ لكون معناه الحرفي -كما يذكر اللسانيون- دراسة الاستعمال the study of use.

إن الغاية من علم التخاطب هي معرفة كيفية حصول التفاهم بين المتخاطبين، وتشمل مسائله كل العناصر التي تسهم في إحداث التخاطب من وضع، واستعمال، وقرائن، وأنواع الدلالة المختلفة، والنظريات الدلالية ذات الصلة بالاستعمال والسياق. أما مبادؤه فهي قضايا اللغة المختلفة التي تبحث في فقه اللغة، والصرف، والنحو، والبلاغة، واللسانيات، وتحليل الخطاب والنص، وعلم الأصول، وعلم التفسير، وعلم الحديث، والمنطق، والفلسفة، وغير ذلك مما له صلة بالموضوع.

وأما أصول هذا العلم فقد يجد الناظر منها بغيته في كتب الأصول، وفي كتب اللسانيات الحديثة، ولاسيما في «البراغماتية»، أو ما سميناه بعلم

التخاطب، وقد حاولنا في هذا الكتاب أن نصوغ ما يتعلق بهذا الموضوع من أصول لغوية، وفلسفية، وتخاطبية، مستفيدين في ذلك من جهود الأصوليين واللسانيين.

وأما جوهر فلسفته فتقوم على التشديد على سمة «القصدية»، و«المرادية» في الخطاب؛ وهو ما يؤول إلى القول بأن التفاهم، أو التخاطب الناجح لا يحدث إلا إذا أدرك المخاطَب مراد المخاطِب. وهنا لابد من التفريق بين هذا النوع من البحث العلمي الموضوعي، وبين ما شاع في بعض اللسانيات الفرنسية وما شاكلها من تيّارات حداثية، وأدبية تُلغي سمة «المرادية» من الخطاب أو النص، وتجعل من لغته أو من طبقاته التحتية، وشحناته النفسية، ورموزه الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والدينية محورا للتأمل، والنقد الانطباعي.

ولعلّ من أهم الأسباب التي دعت إلى نشأة علم التخاطب الإسلامي:

1. ضخامة المادة العلمية المتعلقة بالمسائل اللغوية والتخاطبية المبثوثة في كتب الأصول، الأمر الذي أدى إلى تراكم علمي ومعرفي يسمح باستقلاله.
2. عدم قصر هذا النوع من البحث على الحاجة الأصولية بل يشمل أيضاً النصوص القانونية، والمعاهدات السياسية، والاتفاقات الاقتصادية، وأنواع الخطاب المختلفة، وغير ذلك مما تشتد الحاجة فيه إلى معرفة الطرائق الموصلة إلى تخاطب ناجح، وتحليل سليم للخطاب.
3. شيوع الفوضى في تحليل الخطاب والنص بحيث أصبح المجال مفتوحا لكل من هبّ ودبّ لاقتحام الموضوع.
4. تنويع مصادر البحث لكي تشمل الدراسات الأصولية وغيرها من الدراسات اللغوية، والبلاغية، واللسانية.
5. عدم وجود مجال مستقل في العلوم العربية يبحث مسائل هذا الحقل المعرفي.

إن فكرة إفراد علم إسلامي خاص يبحث مجال التخاطب ربما لا تروق لفئتين من المهتمين بالموضوع:

الفئة الأولى: هم أولئك الباحثون الذين يفضّلون المنهج الباطني في دراسة النص متجاوزين عنصر «القصد» أو «المراد» من الخطاب. وهؤلاء لهم منهجهم الخاص في التعامل مع النص يختلف اختلافا جوهريا عما ما هو معهود في البراغماتية الحديثة التي تجعل من مراد المتكلم «the intention of the speaker" محوراً للدراسة. أما المنهج البراغماتي فيقوم على فكرة مبادئ التعاون التي تعني أن للمتخاطبين مصالح مشتركة في حصول التفاهم بينهما، وهو ما يؤول إلى القول بوجود أصول للتخاطب، منها مثلا تلك التي صاغها بول قرايس Paul Grice في براغماتيته المشهورة، كمبدأ الكم، ومبدأ الكيف، ومبدأ صدق المتكلم، ومبدأ الأسلوب، ومبدأ المناسبة، ومنها تلك التي عرفها الأصوليون، وقُدّمت لها صياغة نظرية تأصيلية في هذا الكتاب، كمبدأ بيان المتكلم، ومبدأ صدق المتكلم، ومبدأ الاستصحاب، ونحو ذلك، فضلا عن الأصول التخاطبية التي تصف طبيعة الخطاب المثالي، كأصل الحقيقة (القول بأن الحقيقة هي الأصل)، وأصل الترتيب، وعدم الاشتراك، وغيرها. وأما المنهج الباطني، الذي نجد له جذورا في التاريخ الإسلامي عند الفرق الباطنية، وبعض طوائف الصوفية، والمذاهب الغنوصية، وسار على دربه (في إطار ما يمكن تسميته بالباطنية الجديدة) ثلة من المحدثين يتزعمهم علي حرب، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد مع تفاوت بينهم في مدى التمسك بهذا المنهج، فيقوم على مبادئ مغايرة تماما لمبادئ المنهج البراغماتي، مثل مبدأ الحجب، ومبدأ الشك، ومبدأ المخاتلة، وهي مبادئ تقوم في مجملها على فكرة أن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلل، وهذا المنهج، وإن صلح لدراسة النصوص الأدبية المستغلقة وما شابهها من الفنون، فلا أظن أنه يصلح لدراسة النصوص الدينية والقانونية ونحوها مما ينتمي إلى النصوص المقاصدية.

الفئة الثانية: وهم أهل التقليد الذين يُغلقون باب الاجتهاد، ويسدون منافذ العقل والعلم، ويشككون في كل محاولات التجديد والتطوير، والانفتاح على مصادر المعرفة غير التراثية.

ولعل الفرق بين الفئتين: فئة الباطنيين الجدد، وفئة المقلدين أن الخلاف مع الفئة الأولى خلاف منهجي وجوهري ومبدئي، لا يتوقع معه الاتفاق إلا بالعودة إلى المنهج العلمي في دراسة النص، وليكن المرجع في ذلك الدراسات اللسانية بمدارسها المعتبرة التي تقوم على الموضوعية، بعيداً عن أهواء بعض اللسانيين الفرنسيين الذين يصفهم تشومسكي بأنهم زمرة من الهواة يضيعون أوقاتهم في مقاهي فرنسا. أما الخلاف مع الفئة الثانية فهو خلاف ثقافي اجتماعي لا يحتاج حلّه إلا إلى وقت للتأمّل يدرك فيه هؤلاء أهمية الأمر، وصدق النوايا؛ ويتذكرون فيه أن علم أصول الفقه ما كان ليأخذ هذا الشكل المطوّر لولا إفادة علمائه من الفلسفة والمنطق اليونانيين، وأنه لا خشية على الإسلام وعلى الشريعة من التمسك بالعلم الموضوعي.

ومنذ أن نشر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية لا يزال يلقى عناية من المهتمين بهذا النوع من الدراسات في مختلف بقاع العالم، ولاسيما في أمريكا وأوروبا. وربما كان من أهم ما يلفت انتباه الباحثين الذين كتبوا مراجعات لهذا الكتاب، وغيرهم من الذين اطّلعوا على هذا العمل ذلك الاطراد العجيب الذي اتسمت به أفكار ابن تيمية على الرغم من تنوّع مساراتها بين عقديّة، وفلسفية، ومنطقيّة، ولغويّة. لقد كانت صورة ابن تيميّة في أذهان الغربيين، وكثير من المسلمين، ولا تزال أقرب إلى صورة الفقيه المتشدد الذي يتسم بضيق الأفق، ومعاداة المنطق، والتفكير العقلاني، والتشدد في المواقف والفتاوى، والتحامل على الآخرين. وقد أسهم كثير من خصومه، وربما من أنصاره في ترسيخ هذه الصورة، وترويجها، على الرغم من أن واقع الأمر يختلف تماما عن ذلك. إن المتمعّن في فكر ابن تيميّة ليلحظ بوضوح أنّه أشدّ المناوئين للتقليد الأعمى، وأكبر دعاة الاجتهاد في

التاريخ الإسلاميّ، وربما كان نقده للفلاسفة المسلمين قائما على الإحساس بأنهم استسلموا لأفكار أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان دون أن يُعملوا عقولهم بالقدر الكافي الذي يضمن الوصول إلى قواعد منطقية ومبادئ فلسفية أقرب إلى الصواب مما ورثوه عن فلاسفة الإغريق. ومن هذا المنطلق شرع في قراءة فاحصة للمنطق اليوناني بمدارسه المختلفة، وأردف بقراءة شروح الفلاسفة المسلمين وتعليقاتهم عليه بعقل متفتّح، وفكر ناقد، وكان من نتائج ذلك التفنيدُ العلميّ لكثير مما عُدّ من مسلّمات المنطق اليوناني، كالقول بأسبقية الكليات على الجزئيات، وطريقة القياس الأرسطي، وكيفيّة صياغة الحدود، ومسائل الإدراك، وغير ذلك من قضايا المنطق، والفلسفة، وربما كان مما يدعو إلى العجب أنه كثيرا ما يصحح أفكار بعض الفلاسفة اليونانيين، ويخطّئ ما يقابلها من آراء العلماء المسلمين وفلاسفتهم، غير أن أهم ما تخرج به بعد التحقيق والتدقيق في أصوله النظرية هو الانسجام الفريد بين عقائده الدينيّة، وأفكاره المنطقيّة، والفلسفية، واللغوية، وربّما كان هذا من أهم ما يمكن تقديمه مسوّغاً لدعوته لدرء تعارض العقل والنقل، كما هي مشروحة في كتاب له بهذا العنوان مع تفصيلات وشروحات أخرى مبثوثة في كتبه المختلفة. كلّ هذا يدعو إلى القول بأن ابن تيميّة هو الممثل الحقيقي للفكر الإسلامي الذي هو نتاج التفاعل والتلاقح بين النص المنقول والعقل المتفتّح. ومما زاد من أهميّة الأصول النظرية التي تمحورت أفكاره حولها أنها تمثل وسطاً بين تطرّف الظاهريّة في التمسّك بحرفيّة النص، ومبالغة أنصار التأويل في تباعدهم عن النص شكلاً، ومضموناً. إن القارئ الموضوعي المدقّق لفكر ابن تيميّة قد يتفق أو يختلف معه، ولكنه لا يملك إلا أن يعجب به، وما زلت أذكر جيّداً بهذه المناسبة عبارة د. م. ف .ماكدونالد الأستاذ السابق بجامعة إدنبرا: «you've changed my perception of Ibn Taymiyya" التي قالها لي بحضور د .فريدة أبوحيدر الأستاذة بجامعة لندن، وترجمةُ عبارته هي: «لقد غيّرتَ نظرتي إلى ابن تيميّة». ومن الباحثين

الغربيين الذين صدر عنهم ما يشبه هذا الكلام د .ميشال كارتر الأستاذ بجامعة أوسلو ضمن مراجعته للكتاب التي سنقتبس منها بعضاً مما جاء في تعليقه عليه.

وعودة إلى ابن تيمية نقول: إن من يقرأ كتبه قد يشعر ببعض الاستياء من تهجّمه الحاد على بعض الأعلام، والفرق الإسلاميّة، ولكنّه ربما أبدى شيئاً من التفّهم عندما يقرأ عن الظروف السياسيّة، والدينيّة، والاجتماعية التي عاش فيها، ويعلم أن حياة ابن تيميّة كانت في معظمها معارك سياسيّة ضد الغزو المغولي، ومناهضة لأصحاب النفوذ في السلطتين الدينيّة والسياسية، وجرأة في إبداء الآراء العلمية والفتاوى الفقهية نشأ عنها تعرضه للكثير من المؤامرات والفتن، وكان من نتائجها تردده المتكرر على السجن.

ومن الموضوعات الأخرى المهمة التي نوقشت في الكتاب عناصر التخاطب، والتفريق بين مبادئه وأصوله. ومنها أيضاً التفريق بين أنواع الدلالة المختلفة، ودراسة التصنيف الدلالي بنوعيه العلامي، والنصي، ولعلّ أهم ما ينوّه به هنا ربط أنواع الدلالة المختلفة بمبادئ التخاطب المفسرة والموجهة لها.

وأخيرا أقول: إن جملة ما ورد في الكتاب يتضمن حثّاً ضمنيّاً على الشروع في صوغ خطاب إسلامي علمي نهضوي راق يحسّن صورة التراث الإسلامي، ويظهره على حقيقته الغرّاء الناصعة البياض، لينفض عنه غبار التشويه الذي تكاثفت جهود أعدائه وبعض أنصاره على رسمه وترسيخه في أذهان الكثيرين. وأهم من كل هذا مبادرة الكتاب بالقيام بتلك النقلة النهضوية الحضارية المتمثلة في الانتقال من استيراد المعرفة من الغرب إلى تصديرها لهم. ولاغرو في أن التبصرات النافذة التي اشتملت عليها كتب الأصول جديرة بأن تصاغ صوغاً علميّاً حديثا يجاري وربما ينافس أحدث النظريات اللسانية الغربية الحديثة. ومن يقارن بين نظرات الأصوليين الثاقبة في اللغة

والتخاطب ليجد ما يبرهن على إمكان ذلك. وما هذا العمل إلا لبنة صغيرة في صرح بناء أكبر ندعو الله أن يكلله بالنجاح، ولاسيما أن الأمر يتعلق بجانب مهم من حياة الأمة، فهو يتعامل مع المدخل إلى ثوابتها وثقافتها وحضارتها. ومن يسلّم بأن الحضارة الإسلامية حضارة نص، وحضارة عقل مؤسس على النص، لا يستغرب أن تثبت التجربة أن مشروعاً علمياً حضاريا عمره يتجاوز ألف سنة يمكن أن يجد له مكانا مرموقا في مناقشات أساتذة الجامعات الغربية في القرن الواحد والعشرين وما بعده.

مقتبسات مما جاء في المراجعات

- جاء في تقرير د.أدريان قالي رئيس تحرير المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (وهو القارئ الذي كلفته دار النشر الكيرزون برس بمراجعة الكتاب) ما نص ترجمته:

«يتضمن الكتاب دراسة مفصلة جدا عن موضوع يُعدّ غاية في الأهمية والتشعب .برنارد ويس B. G. weiss هو واحد من العلماء الرواد الذين يعدون حجة في هذا الموضوع على مستوى العالم، وقد استطاع المؤلف أن يضيف عددا كبيرا جدا من الأفكار والتبصّرات في موضوعات لم يعالجها ويس نفسه بهذا العمق. إن أهمية التخاطب النصيّ والدلالة في العصور الإسلامية الوسطى بدأت الآن فقط تتجلى للعيان، وقد تمكن المؤلف، بإيضاحه الأصول والأطر النظرية التي عمل فيها علماء الأصول، من كشف أهمية العمل الذي قام به الأصوليون في هذا المجال. إن الأسس النظرية المتينة التي وضعها المؤلف في هذا الكتاب ستثير اهتمام العلماء المعاصرين في جميع أنحاء العالم لاسيما في أوروبا. كما أنّ نجاح المؤلف في هذه المقارنة بين نظريات الأصوليين والنظريات البراغماتية الحديثة أعطى لعمله بعداً آخر من الإثارة»[1].

- أما د .أنفر م إيمون (من جامعة كاليفورنيا) فيقول في مراجعة له للكتاب نشرتها مجلة الجمعية الأمريكية لدراسات الشرق الأوسط ما نص ترجمته:

«إن ما لم ينجز بقدر كاف حتى الآن هو دراسة النظرية اللسانية والعلامية المفسرة لصوغ عمليات التأويل عند قدامى الأصوليين. وقد استطاع يونس علي -في هذا الجانب من التأويل الإسلامي - أن يقدم إسهاما جادا. فهي دراسة متينة ومتخصصة لمناقشات مهمة في النظرية اللسانية والعلامية في الفكر الفقهي الإسلامي. وتبدو أهمية عمله في أمرين: 1- كونه يسد ثغرة في كتابات علماء أصول الفقه الإسلامي، و 2- كونه يقترح أن جزءا أساسيا من النظرية الأصولية تتضمن نظريات متنافسة في تفسير المعنى، وتحديده، وتأويله. (...)

يعد الكتاب مقدمة متينة، وسيكون مثيرا للمتخصصين، وكذلك لطلبة كل من الشريعة الإسلامية، وعلم التأويل الإسلامي، والنظرية اللسانية، والعلامية»[2].

- وفي مراجعة أخرى لميشال كارتر (من جامعة أوسلو) نشرتها مجلة القانون والمجتمع الإسلامي نقرأ ما نصه:

يعد الكتاب إضافة جديدة إلى أدب نظرية الفقه الإسلامي على المستوى الأصولي. وما فعله علي بنجاح، وبتفصيل هو تطبيق اللسانيات البراغماتية الغربية على علم أصول الفقه الإسلامي حتى القرن الثامن الهجري؛ لكي يوضح دون إطناب كيف اكتشف الأصوليون الحاجة إلى تسويغ منهجي لطرائقهم في استنباط الأحكام الأصولية من النص. وبناء على ذلك سيكون مفيدا أيضاً لطلبة الدين المقارن، والقانون المقارن. (...)

لقد خصص علي فصلا آخر من الكتاب لآراء ابن تيمية في التخاطب، ودرس في الفصل الأخير - وهو أصعب الفصول- نظريات الدلالة المختلفة. وينبغي أن يقال: إنه لا الموضوع ولا التحليل يتسم بالسهولة، ومما يحسب لعلي أنه حافظ على كبح جماح تعقيدات، وتشعبات المشكلة، الأمر الذي جعله يحقق نوعا من التعمق الفكري انطلاقا من الأسئلة المبدئية الأساسية

حول كيفية حصول المعنى، وصولا إلى المباحث الختامية المتعلقة بكيفية إبلاغ المعنى وفهمه. (...) وما يلفت الانتباه في معالجة علي ذلك الاطراد الرائع والمثير للإعجاب في أفكار ابن تيمية. إننا نعلم أن ابن تيمية يحظى بقليل من الاحترام في الأمور المتعلقة بالتفكير المنطقي أو بأي نوع من التفكير يستدعي إقحام التأمل البشري بين الحقائق الظاهرة، ومعانيها الواضحة. وبناء على ذلك كان من المثير جدا أن نكتشف أن نظريته في الدلالة تنسجم تماما مع موقفه من المنطق. (...).

إن ما سبق ما هو إلا نزر مختار من تلك المسائل التي يناقشها هذا الكتاب الجذاب fascinating (. . .).

وعلى أي حال، فإن هذا الكتاب ما هو إلا انطلاقة، وهي حقا انطلاقة واعدة جدا؛ إذ إن فكرة استخدام براغماتية قرايس لشرح مناهج علماء أصول الفقه الإسلامي مثمرة جدا، وقد نجح علي بمستوى يثير الإعجاب في البرهنة على عمق تفكير الأصوليين وتماسك منطقهم، وكيف أنهم قريبون من مفاهيم البراغماتية الحديثة[3].

- وفي مراجعة على الإنترنت يقول فرحان صديقي:

«لقد تعامل محمد محمد يونس علي مع موضوع متخصص جدا في أصول الفقه الإسلامي(...). إن نقطة القوة في الكتاب هي أنه يرمي إلى إعادة المناظرة الفكرية التي نسيها المسلمون مع أنها تسهم في إثراء مجتمعهم. (...) إن مؤلف الكتاب محمد محمد يونس علي يدعو المسلمين إلى أن يدرسوا الإسلام على مستوى فكري عال؛ ويروا كيف أن الدراسات العلامية الحديثة semiotics في الغرب تعود إلى التاريخ لتصغي إلى عصر من عصور الإسلام كان السمو فيه للفكر وليس للعاطفة»[4].

وأشار نيكولاس روسي نيبوت Nicolas Rosei Nebot من جامعة مالقا (في مجلة الترجمة الصادرة باللغة الإسبانية في بداية مراجعته) إلى إجراءين

ينبغي للباحثين الغربيين أن يقوموا بهما لتسهيل دراسة المصادر الإسلامية دون تحريف، وهما: 1- تنقية كل ما يتصل بالإسلام من شوائب غريبة موجودة في أغلبية بحوث المستشرقين، 2- القيام بالبحوث المتعلقة بالموضوعات الإسلامية بنفس الجدية والوسائل العلمية المستخدمة في الأمور المتعلقة بحضارتنا الغربية.

ثم قال: «وبمجرد أن نقوم بهذين الإجراءين فقد أعربنا عن استعدادنا للقيام بالعمل الموضوعي المطلوب، وكتاب Medieval Islamic Pragmatics يفي بهذين الإجراءين بوضوح، ومهارة، وحزم على نحو يستحق الإعجاب» (...) «فقد تمكن من هدم كل الأفكار والاصطلاحات الموجودة في الاستشراق المكتوب باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى».

ولكي يصل إلى هدفه هذا، وهو إعادة بناء المجال الفكري في التخاطب الإسلامي من جديد، لا يتوانى المؤلف محمد يونس في الاستعانة بالتصميمات، والأشكال التوضيحية، التي تكشف -فضلا عن النص- السمة الأكاديمية المتأصلة في عناصر التخاطب بين علماء الإسلام (...)، والذي يجذب انتباه يونس علي هو موضوع المفاهيم في البحوث المتصلة بعمليات التخاطب، وقد وعد وبرهن -في هذه الدراسات النموذجية- على أن هذه المفاهيم يمكن أن تسهم في صوغ مفاهيم جديدة، وفي تطوير هذا الفرع من اللسانيات الحديثة»[5].

هوامش المقدمة

(1) Dr Adrian Gully
The Editor of the British Society for Middle Eastern Studies Journal
Department of Arabic and Islamic Studies
University of Exeter

(2) Anever M. Emon M University of California at Los Angeles
MESA Bulletin 37/1 (2003), pp. 141-143.

(3) Michael G. Carter
Oslo University
Department of East European and Oriental Studies
Islamic Law and Society 9, 2 (2002) pp.275-280.

(4) Farhan Siddiqui
http://groups.google.ae/groups?q=%22medievaĪIslamičPragmatics%22&hl=ar&lr=&ie=UTF-8&inlang=ar&selm=8idehn%24orh%241%40nnrp1.deja.com&rnum=1

(5) Trans
Revista de Traductologia
2001, Numero 5, pp.277- - 280.



فهرس المحتويات

الفصل الأول

مقدمة

1.1 ـ مراجعة عامة

كثيرا ما يشير الأصوليون في كتبهم إلى أن المعنى اللغوي لكلمة «فقه» في ما يسمونه «أصول الفقه» هو «المعرفة بقصد المتكلم»،[1] أو «إدراك الأشياء الخفية»[2]. ويغلب على الظن أن المقصود من هذه الإشارة هو أن الغاية الأساسية من أصول الفقه إنما هو الفهم السليم لمقاصد الله -تعالى- من القرآن الكريم، ومقاصد رسوله -صلى الله عليه وسلم- من السنة النبوية الشريفة[3]. ونظرا إلى أن سماع القولات اللغوية وحده لا يحقق هذه الغاية، اهتم الأصوليون بأدوات أخرى إضافية سنناقشها فيما بعد.

لقد احتج ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) بقوله: بما أن دلالة الكلام إرادية، وأن الكلام لا يدل بنفسه، بل يدل على ما يريده المتكلم، فإن التخاطب الناجح يقتضي معرفة مراد المتكلم. ثم يصل ابن تيمية -بعد أن قدّم سلسلة من البراهين- إلى استنتاج مضمونه أن سماع الكلام ليس كافيا

لفهمه، بل لا بد من أن نأخذ في حسباننا أمرين، هما: السمع، والعقل. واستخدام هذين الأمرين إنما هو استخدام للفقه[4].

أما المعنى الاصطلاحي لأصول الفقه -طبقا لأيسر التعريفات- فهو دراسة القواعد التي تستنبط بها الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية مباشرة،[5] ويُذكر القيد الأخير «مباشرة» للاحتراز من «علم النحو» الذي يعده الأصوليون أحد المبادئ التي يعتمد عليها البحث في علم أصول الفقه (والمبدآن الآخران هما: الفقه، وعلم الكلام). ويعد هذا الاحتراز شاهدا على أن اهتمام الأصوليين يقتصر على الجوانب التي يمكن عدّها من المجال التخاطبي (البراغماتي pragmatic)، تلك التي تعد من مسائل علم الأصول، ولا تدخل فيها الجوانب الصورية للبحث اللغوي التي يعدها الأصوليون من مبادئ العلم، لا من مسائله.

وهكذا فإن ما عُني به الأصوليون من البحث اللغوي ينصبّ ـ كما يذكر إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ/ 1085م) ـ على ما أهمله اللغويون من جوانب متعلقة بالغايات الشرعية[6]. ولا ريب في أن معظم موضوعات هذا البحث ـ إن لم يكن جميعها ـ تندرج في مجال علم التخاطب pragmatics*. وهنا ينبغي أن نشير إلى نقطتين:

1 ـ ينبغي للمرء ألا يتوقع أن أصول الفقه هو النظير التقليدي لعلم التخاطب الحديث، وإن كان جزء كبير من مباحثه ـ كما ذكرنا ـ يندرج في مجال علم التخاطب.

2 ـ على الرغم من أن علم الأصول يبحث في مسائل شرعية وكلامية يتوقع أن تمتزج ببعض المسائل والعقائد الغيبية المسلّمة، امتاز التفكير التخاطبي للأصوليين بكونه مؤسسا على منهج موضوعي. ومن الأدلة على ذلك أنّ الأصوليين يعاملون نصوص القرآن والسنة، من حيث المبدأ، معاملة الكلام العربي المعتاد بدلا من عدّها نصوصا فريدة خارجة عن اللسان العربي، إذ كل كلام يصدر عن متكلم عربي فصيح

ممكن في القرآن، وما هو خاص بالذات الإلهية لا علاقة له باللغات، كما يرى شهاب الدين القرافي (ت 684هـ/ 1285م)،[7] وإن كنا لا نعدم - مع هذا - بعض الأقوال التي لا تبدو منسجمة مع ما قيل. ومن ذلك ما مضمونه «الاستفهام الحقيقي لا يصدر عن الله»، و«كل ما يقوله الله يجب أن يكون صادقا»، ولكن ينبغي أن تحمل هذه المبادئ على أنها ملحوظات مهمة في إطار تفسير تخاطبي لكيفية عمل التخاطب؛ لأن التخاطبيين يهتمون - فيما يتعلق بالحمل - بكيفية تأثير الاعتقادات - أو بعبارة أدق - منظومة الاعتقادات المشتركة في الحمل التخاطبي للكلام، ولا يهتمون بتقويم الاعتقادات نفسها.

علاوة على ما سبق، إذا ما أخذنا هذه المبادئ ونحوها في سياق رأي ابن تيمية للفقه كما أوضحناه، وفي ضوء أصول التخاطب التي قدمها الأصوليون التي سنصوغها في هذا الكتاب، فسيتحتم علينا حمل الجمل الاستفهامية الصادرة عن الله - على سبيل المثال - على أنها قولات خارجة عن مقتضى ظاهرها. أعني أنها تُفهم على أنها تَحمل مقاصد أخرى غير ظاهرة، وهذا هو - بالفعل - التفسير الشائع لهذه القولات ونحوها في أعمال الأصوليين، ومفسّري القرآن الكريم.

حتى الآن مازلنا نستخدم مصطلح «تخاطبي pragmatica» على نحو فضفاض إلى حد كبير، ولكن لمّا كانت الدراسة الحالية لا تتعامل مع نظرية تخاطبية حديثة معينة حيث يعطى مصطلح «تخاطبي» مفهوما اصطلاحيا محددا، يبدو من المناسب أن نستمر في ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن الاستخدام العام لهذا المصطلح في هذه الدراسة لا يخرج عن مفهومه العام في مجال علم التخاطب الذي يعنى بدراسة استعمال اللغة، وفهمها (أو بالمعنى في علاقاته بالمقامات التخاطبية). وهنا سأذكر - بعيدا عن اللغة الاصطلاحية - ما يمكن عدّه تبصّرات تخاطبية أساسية في كتب أصول الفقه، وفي الفصول القادمة سنناقشها بالتفصيل: إما مباشرة أو غير مباشرة. وتشمل هذه التبصّرات ما يأتي:

1 ـ إن الفهم السليم للكلام لا يقاس بفهم معنى الجمل فقط، بل بالإدراك السليم لمراد المتكلم منه. وربما يعود هذا الرأي إلى الاعتقاد بأن الغاية الأساسية والأخيرة لعلم الأصول ـ كما ذكرنا ـ هو بلوغ تفسير سليم لمراد الله ـ تعالى ـ ، ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

2 ـ تحظى الجوانب التخاطبية والنصية بأولوية خاصة في فهم الكلام، دون إهمال للبنية الصورية للغة. ويمكن ملاحظة هذا بوضوح في عناية الأصوليين بأثر القرينة في استخدام اللغة وفهمها.

3 ـ لا يمكن فهم الكلام دون استخدام القدرات العقلية للمخاطَب. وقد يعزى هذا إلى الاعتقاد بأن اللغة مؤسسة على أمور مشتركة بين المتخاطبين مثل المعارف اللغوية والإدراكية، والأعراف اللغوية[8].

4 ـ يمكن إجمالا التفريق بين نوعين من المعرفة: معرفة اللغة بوصفها زمرة من المواضعات، ومعرفة اللغة بوصفها استعمالا. ويمكن استنباط هذا بسهولة من المناقشات المتعلّقة بالتفريق بين ما يعرف بوضع اللغة والاستعمال.

5 ـ يتطلب الأمر أيضاً نظاما يتألف من مجموعة من الأصول، وسلسلة من الاستراتيجيات التي تؤدي وظيفة المرشد للتعامل مع مسألة التخاطب، ويعمل هذا النظام بمقتضى أمرين، هما: الأصل والفرع.

6 ـ يفرّق بين ما يفهم صراحة، وما يفهم على نحو غير صريح، ويُفرّق أيضاً بين ما يفهم فهما مباشرا من الكلام، وما يستنتج استنتاجا منه. ويَؤُول هذا إلى القول بأن ثمة تصوّرا دقيقا لطبيعة المعنى يتطلّب مقترحا متطوّرا (وربما أكثر من مقترح) لكيفيّة فهم الكلام.

7 ـ لمّا كان الفهم السليم للكلام يتعلّق بوضع تخاطبي مثالي يستلزم غياب ما يعدّه السامع مناقضا لما يقال في المقام الفعلي، كما يستلزم انتفاء سمات مثل الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، ونحو ذلك، ولمّا كان هذا لا يكاد يحدث في التخاطب الفعلي، كان لزاما أن يُعد ما يفهمه السامع عادة أنه الراجح لأن يكون المراد الذي يرغب المتكلم

في إبلاغه، وليس المراد القطعي، الذي لا يرقى إليه شك[9]. وقد عبّر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1209م) عن هذه الفكرة حين ذهب إلى القول بأنه ليس المقصود من الألفاظ أن تجعل السامع يقطع بأنه فهم مراد المتكلم، بل لتدفعه إلى الظن بأنه فهم الكلام[10]. ولعلّ الورود المتكرر لمصطلح الحمل في كتب الأصوليين، وتفضيلهم له على كلمة «فهم» يشرح (كما يقترح الاسم) أن الكلام يختلف حمله على معنى ما، من متلقٍّ إلى آخر، ومع ذلك ينبغي أن نتذكّر أن الكلام ـ كما يرى الأصوليون ـ قد يفيد القطع إذا ما عزّز بقرينة كافية قادرة على جعل السامع يتأكد من أن حمله إنما هو الحمل الوحيد الممكن. وقد شاع تسمية هذا النوع من الدلالة في اصطلاحات الأصوليين «دلالة قطعية» في حين سميت الدلالة السابقة «دلالة ظنية».

8 ـ من الشائع أن يتجاوز المتخاطبون ـ في تعاملهم مع بعض القولات ـ المعنى الظاهر للكلام، ويذهبون إلى معنى آخر للوصول إلى فهم سليم لمراد المتكلم. وتفسير ذلك يمكن أن يلخّص في الآتي:

ينبغي أن يحمل المعنى الظاهر للكلام على أنه مراد المتكلم ما لم تدل قرينة على خلاف ذلك (وتفسر القرينة هنا بالمعنى الواسع للكلمة). فإن تعارض المعنى الحقيقي للكلام مع القرينة، بات على المخاطَب أن يُؤوّلها على معنى تقتضيه. وعلى الرغم من أن هذا التفسير لظاهرة التأويل فيه ما لا يخفى من التبسيط لتصور الأصوليين لعملية التخاطب، ومن التجاوز لتشعّباته الشارحة، ربما كان كافيا هنا في تقديم نبذة مختصرة عن تصورهم للتخاطب غير المباشر.

9 ـ ينبغي التعامل مع النصوص الشرعية تعاملا كليا، ولا يجوز عزلها عن سياقاتها الداخلية. ولذا ينبغي النظر إلى القرآن على أنه نص كامل. والأمر نفسه ينطبق على السنة النبوية الشريفة. كما أنه لا يجوز فصل النصوص الشرعية عن سياقاتها الخارجية التي تشمل السنة كلها عند تفسير القرآن

الكريم، والقرآن كله عند دراسة السنة، كما تشمل السياقات الخارجية أيضاً كل ما يعتقد بصلته بمراد الله ـ تعالى ـ ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، ومن ذلك أسباب النزول، وطريقة العرب في التفكير، وشؤون العرب، وعاداتهم، ونحو ذلك. وقد اعتمد الأصوليون هذا المنهج لتجنب الأخطاء التي قد يقع فيها التحليل الذي يهمل السياق، سواء في ذلك التحليل المؤسس على الجملة أو على النص.

إن الملخّص الذي قدّمناه عن التفكير التخاطبي في أعمال علماء الأصول يمكن أن يدرج في مجال علم التخاطب العام general pragmatics. بيد أنه لا يمكن أن ندرج كل أفكار الأصوليين في هذا المجال؛ وذلك لأن الفكر الأصولي يحتوي على عدة سمات على صلة بالعربية أو الثقافة الإسلامية أكثر منها بالسمات البنيوية المنطبقة على كل اللغات، وبالقضايا التخاطبية المنطبقة على كل الثقافات.

وهكذا فإن دراسة الأصوليين لبعض القضايا التخاطبية لبعض حروف العطف مثلا (كالواو، والفاء، وثُم من حيث إفادتها الترتيب أو لا) قد تعد مثالا جيدا للتخاطب المرتبط بلغة ما language-specific pragmatics، في حين أن ما يسمى بصيغ العقود (كأنتِ طالق) المؤسسة على أحكام الشريعة الإسلامية يمكن أن يعد مثالا للتخاطب المرتبط بثقافة ما ـ culture/specific pragmatics. وعلى أية حال، فسيكون اهتمامنا في الفصول القادمة أكثر اتصالا بالقضايا المرتبطة بعلم التخاطب العام من تلك الخاصة بالتخاطب المرتبط بثقافة أو بلغة معينة.

وبعد أن ذكرنا بعض النظرات الثاقبة للأصوليين في مجالي اللغة والتخاطب، فإن النقطة التي ينبغي التشديد عليها هي أن الأصوليين كانوا يعدون العناية بالدراسات اللغوية والنصية من العبادة؛ لأنها المفتاح للفهم السليم للقرآن الكريم، الذي هو المصدر الأساسي للتشريع؛ ولذلك ليس

غريبا أن الكثير من الجهد، والوقت، والمال قد أنفق في سبيل البحث عن أفضل الطرق لبلوغ مراد الله ـ عز وجل ـ من القرآن الكريم، ومراد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من السنة المطهرة. صحيح أن العلماء المسلمين شغلوا أنفسهم بفروع المعارف المختلفة كالفلسفة، والمنطق، والطب، وعلم الكون cosmology، والغيبيات، لمجرد الرغبة في البحث فيها، ولكنهم كانوا أكثر اهتماما بالموضوعات المتعلقة على نحو مباشر أو غير مباشر بمعرفة القرآن والسنة. وبناء على ذلك، فإن أفضل ما يمكن أن توصف به الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص text-oriented civilization.

لقد كان هناك جدل بين المسلمين: هل الفلسفة (الإغريقية) تستحق الجهد الذي ينفق في دراستها؟ ولكن هذا النقد لم يوجّه إلى أولئك الذين نذروا حياتهم لدراسة اللغة وفروعها المختلفة. ومن بين المهتمين باللغة والتخاطب مُنِح الأصوليون مكانة خاصة جدا، حتى إن بعضهم ذهب إلى القول بأن العناية بعناصر خارجية من نحو المخاطِب، والمخاطَب، والقرينة، في مجال الحمل يجعل من الأصوليين «نحاة وزيادة»[11]. أو بحسب رأي عبد العلي الأنصاري (ت 1225هـ/ 1810م) أفضل من «أهل العربية»[12]. ولقد وُصف الأصوليون بهذا الوصف؛ لأن اهتمام النحاة من جهة المعنى مقيّد بالمعاني الحرفية للكلام، وهي المعاني التي يعدها الأصوليون مكوّنا فقط من مجموعة من المكوّنات التي تجعل من الحمل ممكنا؛ ولذلك يمكن التشديد على أن اهتمامات الأصوليين من جهة المعنى مشابهة لاهتمامات علماء التخاطب.

ولعله من الواضح أن الاعتماد على الوضع في حد ذاته قد يؤدي إلى إخفاق في عملية الحمل إذا ما أخفق المتكلم في استخدام «الخطاب المثالي» (أي الخطاب الموافق إلى أقصى حد ممكن لمتطلبات الوضع). ولمّا كان التخاطب الفعلي مشتملا على بعض السمات المُشكِلة كاللبس، والمجاز، كان على المخاطب أن يكون على دراية ببعض الأصول، والاستراتيجيات

للتعامل مع تلك السمات. وقد نجح الأصوليون في تقديم مجموعة من تلك الأصول، والاستراتيجيات، وقواعد الاستنتاج التي ترمي إلى بناء منهج لحل قضية التخاطب.

2.1 ـ مناهج الأصوليين التخاطبية في دراسة التخاطب

هناك على الأقل منهجان تخاطبيان مختلفان لدراسة التخاطب.

1. منهج الجمهور الذي اتبعه الأشاعرة، والأحناف، والمعتزلة[13].
2. المنهج السلفي الذي كان الحنابلة أبرز من اتبعه، ويعزى عادة إلى السلف، وقد ناصره ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م)، ودافعا عنه، وشرحاه.

ومن اهتماماتنا في هذه الدراسة جمع الأدلة المبعثرة لكل مذهب من المذهبين السابقين، وصوغ آرائهم، ووضعها في إطار نظري، وفحص وجهات نظرهم حول عدد من قضايا التخاطب.

يفترض جمهور الأصوليين أن عملية التخاطب تتضمن الآتي:

1) الوضع الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.
2) الدلالة، التي هي نتيجة للوضع، والسياق.
3) الاستعمال، وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.
4) الحمل، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم.

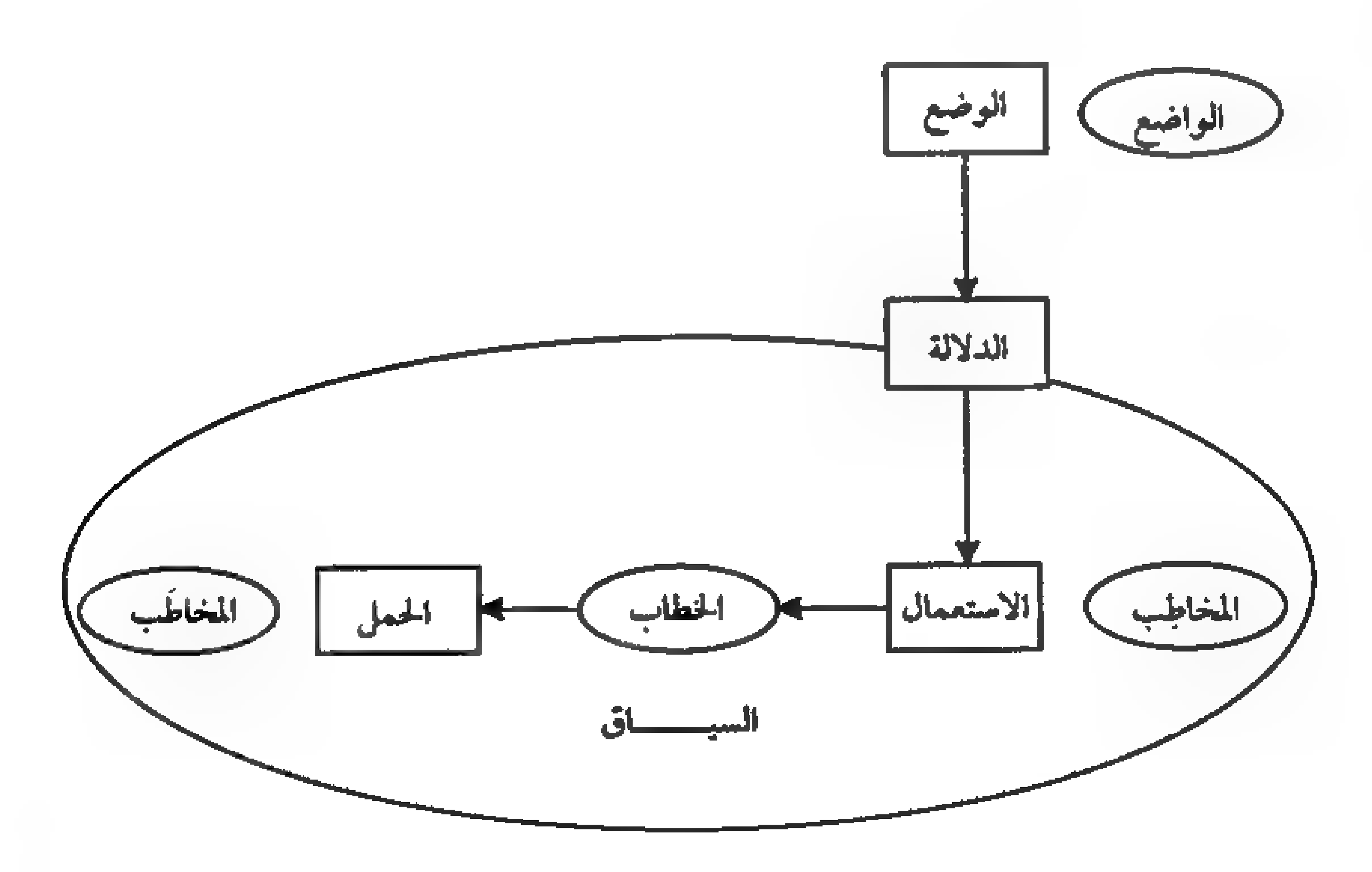
يرى الأصوليون أن كل العوامل المؤلِّفة للتخاطب التي سبق ذكرها ـ باستثناء الدلالة غير الوضعية ـ تحدث مرتبة ترتيباً خطياً زمانياً،[14] الوضع أولاً، والاستعمال ثانياً، والحمل ثالثاً (ينظر 2. 3). ويرتبط كل جزء بحلقة من حلقات السلسلة حيث يرتبط الوضع بالواضع، والدلالة بالوضع، والقرينة والاستعمال بالمخاطِب، والحمل بالمخاطَب (ينظر شكل 1. 1). وهكذا أضحى التخاطب أكثر من مجرد مسألة تفكيك، وتركيب للكلام، بل هو

عملية متمازجة يشترك فيها كل من النقل، والعقل.

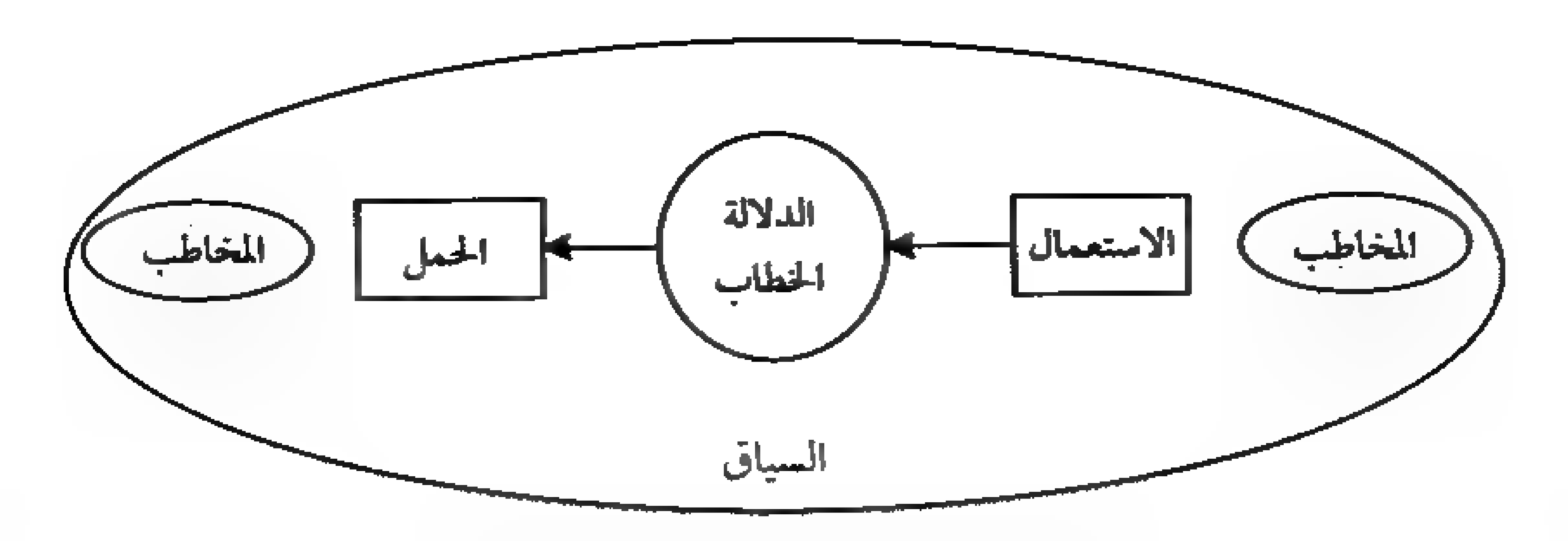
وما يميز أنموذج التخاطب السلفي من أنموذج الجمهور تحييد الفرق بين الوضع والاستعمال.

والفكرة الأساسية للسلفيين هي أن المواضعات لا توضع بمعزل عن المقامات التخاطبية بل توضع، وتعدّل، وفقاً لتلك المقامات. ومن هنا تتسم معاني الكلمات بالمرونة، وعدم الثبات الكامل بحيث تتغير طبقاً للقرائن اللفظية، وغير اللفظية المتصلة بها عند إطلاقها.

وبناء على ذلك، إذا ما جرد اللفظ عن السياق فلن يعد جزءاً من اللغة؛ لأنه لا يمكن استخدامه في التخاطب على نحو مفيد[15]. ولذا فإن أغلب سوء الفهم في تفسير الجمهور للمجاز عائد ـ كما يقول ابن القيّم ـ إلى الخلط بين «الكلام المقدر»، و«الكلام المستعمل»[16].



شكل (1) أنموذج التخاطب عند الجمهور
تشير الأسهم إلى الرتبة الزمانية. وتمثل المستطيلات العملية الأساسية المؤلفة للتخاطب. وباستثناء الوضع والدلالة الوضعية، فإن كل العمليات المؤلفة للتخاطب تحدث في إطار السياق



شكل (2) أنموذج التخاطب عند السلفية
حُذف الوضع هنا لتحييد الفرق بين الوضع والاستعمال. تُوضع الدلالة، وتعدّل في الاستخدام الفعلي للكلام. ويعتقد السلفيون أن عادة المتكلم في خطابه، التي هي مسألة سياقية، تؤدي وظيفة الوضع الأول في أنموذج الجمهور.

وثمة منهج آخر متميز اتبعه الظاهرية قائم أساسا على المعطيات غير الاستعمالية للغة، ويشدد على مواضعات اللغة المحددة سلفاً (تلك المنظومة في البنية اللغوية للنص) بوصفها المتطلبات الأساسية، وربما الوحيدة للتخاطب. أما القرائن غير اللغوية، فقد أهملت إجمالاً. كما أن القدرات الاستنتاجية للسامع لا أهمية لها في الحمل. وعلى أية حال، فإن هذا المنهج الذي انقرض منذ زمن ليس بقصير لن يُناقش في هذه الدراسة؛ لأن اهتمامنا منصب، ومقتصر على التفكير التخاطبي في علم أصول الفقه.

وأخيراً، ينبغي أن يلاحظ أن هناك أوجه شبه بين التمييز المعروف في اللسانيات الحديثة بين علم الدلالة، وعلم التخاطب من جهة، وتفريق علماء الأصول بين الوضع، والاستعمال من جهة أخرى: فالوضع، والدلالة كلاهما يتعلق بدراسة المعنى المجرد عن السياق: إذ الوضع يدرس نسبة الألفاظ للمعاني، وعلم الدلالة يهتم بدراسة المعنى. أما علم التخاطب فيعني حرفيا علم الاستعمال. وبينما صار علم الدلالة، والتخاطب فرعين للسانيات، أصبح الوضع فقط علما مستقلا من علوم اللغة العربية.

ويقال: إن عضد الدين الإيجي (ت 756هـ/ 1355م) كان أول من كتب

عن الموضوع خارج علم الأصول، غير أن رسالته الوضعية «لم تؤد حالاً إلى ظهور علم مستقل»[17].

ويذكر طاش كبرى زاده الذي وصف رسالة الإيجي في الوضع بأنها «قطرة من البحر ورشفة من ذلك النهر» أن علم الوضع لم يدوّن في زمنه. ولمّا يأخذ هذا النوع من المعرفة طابع العلم المكتوب المستقل في زمنه[18]. وكما يذكر ويس Weiss، لم يعترف بهذا الحقل من المعرفة على أنه علم مكتوب إلا في القرن الثامن عشر[19].

حتى الآن ما زلنا نتعامل مع بعض الأفكار في تراث الأصوليين على نحو تجريدي، وفي الفصول القادمة سنشرح هذه الأفكار بطريقة تتسم بخصوصية الأصوليين، ونعرض في الوقت نفسه سمات تبرهن على قابلية انطباقها عالميا.

1،3 ـ أهداف الدراسة ونطاقها

تعد هذه الدراسة ـ فيما أعلم ـ أول محاولة لصوغ نماذج الأصوليين للتخاطب، إذ لم يسبق أن عثرت على دراسة تتناول المناهج التي اتبعها السلفيون، والجمهور من الناحية التخاطبية، بل ليس هناك أي محاولة لشرح الأصول، والاستراتيجيات التي اتبعها الأصوليون السنّة في العصور الوسطى في تفسيرهم لكيفية حدوث التخاطب، وكيف يتوصل إلى حمل ناجح للكلام.

صحيح أنّ هنالك الكثير من المؤلفات التقليدية التي كتبت عن طوائف إسلامية مختلفة، و آراء متنوعة عن فهم القرآن والسنة، ولكن هذه الدراسات لم تتعرض لأصول التخاطب التي كانت سبباً لاختلافهم في التفسير.

وعلى أي حال، ينبغي الاعتراف بأني قد أفدت كثيرا من دراسة ويس Weiss عن وضع اللغة وتطوره، كما أن دراسته هذه مناسبة لبعض النقاط التي

ستناقش في الفصل الثاني، وسيشار إليها في مكانها المناسب. عليّ أن اعترف أيضاً بأن معرفتي بالعناصر الأساسية لعلمي اللسانيات، والتخاطب المعاصرين ساعدتني كثيرا على فهم النظريات التخاطبية الإسلامية، وعلى وجه الخصوص، فقد أسهمت أصول قرايس Grice إسهاما ملحوظا في صوغي لأصول التخاطب.

ومن أهداف هذا الكتاب اكتشاف بعض النظريات والأصول والآراء التخاطبية في علم الأصول، وبناؤها في شكل نماذج نظرية، ووضعها في إطار أصول عامة متناسقة.

والهدف الثاني من تأليف الكتاب هو الكشف عن خزانة من المعلومات، ومن المادة العلمية التي لمّا تعرف بعد، على الرغم من صلتها بعلم التخاطب الحديث. وقد حاولت جهدي أن أُيسّر فهم تلك المادة لأولئك الذين لهم حد أدنى من الدراية بعلم التخاطب.

ولابد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة لا تقتصر على التعريف بموضوعاتها، أو تنظيم المادة العلمية المقدمة، أو توضيحها، بل تذهب إلى أبعد من ذلك بإدراجها في مهامها النقد، وصوغ النظرات الثاقبة التي قدمها الأصوليون، وإعادة صوغ أفكارهم تفكيكا وتركيبا. كما يجدر التنويه بأن المسائل التي نناقشها في هذا المؤلَّف لن نتناولها من الناحية التعاقبية، ولذا فإن التطور التاريخي لتلك المسائل سيخرج عن نطاق هذه الدراسة.

وعلى الرغم من أنّ أفكار علماء أصول الفقه غالبا ما تكون جزءا فاعلا من تأليف هذا الكتاب، حاولت جاهدا أن أحافظ على وسائلي الفنية الخاصة، وتصوراتي النظرية للأفكار الأساسية التي تضمنها هذا العمل، متجنبا فرض العناصر الجوهرية للنظريات التخاطبية الحديثة على أفكار الأصوليين المتصلة بموضوع الدراسة. ولن يكون هذا ممكنا إلا باللجوء إلى مصطلحاتهم الخاصة.

ولكي نقدم صورة دقيقة واضحة نسبيا عما خلّفه الأصوليون من نفاذ بصيرة في مجال اللغة والتخاطب، كان عليّ أن أراجع معظم مؤلفات الأصوليين الستّة التي أمكنني الوصول إليها، وبدت لي مناسبتها للموضوع. ومن ذلك رسالة الشافعي (ت 204 هـ/ 820م)، والمعتمد للبصري (ت 436 هـ/ 1044م)، والإحكام لابن حزم (ت 456 هـ/ 1064م)، وشرح اللمع، والتبصرة للشيرازي (ت 476 هـ/ 1083م)، والبرهان للجويني (ت 478 هـ/ 1085م)، وأصول السرخسي (ت 490 هـ/ 1097م)، والمستصفى للغزالي (ت 505 هـ/ 1111م)، والمحصول للرازي (ت 606 هـ/ 1209م)، والإحكام للآمدي (ت 631 هـ/ 1233م)، ومختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (ت 646 هـ/ 1248م)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ت 684 هـ/ 1285م)، ومنهاج الأصول للبيضاوي (ت 684 هـ/ 1285م)، وفتاوى ابن تيمية (ت 728 هـ/ 1328م)، وشرح التوضيح لصدر الشريعة (ت 747 هـ/ 1346م). وقد بدأت الحقبة المغطاة في هذه الدراسة بالشافعي (ت 204 هـ/ 820م)، وانتهت بهارون المرجاني (ت 1306 هـ/ 1889م) صاحب كتاب حاشية على التوضيح.

وعلاوة على مؤلفات الأصوليين تضمنت مراجعي أيضاً:

1 ـ بعض كتب النحو التراثية، مثل شرح المفصل لابن يعيش (ت 643 هـ/ 1245 ـ 6م)، وشرح الرضي على الكافية للأستراباذي (ت 688 هـ/ 1289م).

2 ـ بعض كتب البلاغة مثل أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ/ 1078 ـ 9م).

3 ـ بعض كتب المنطق، مثل معيار العلم في فن المنطق للغزالي.

4 ـ بعض كتب فقه اللغة (كالمزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (ت 911هـ/ 1505م).

وأخيراً، فقد أريد من هذا العمل أن يكون مقدمة موسعة لما سميته «علم التخاطب الإسلامي»؛ لأنه يقدم عددا من النظريات الثاقبة لعلماء

الأصول، ويصوغ من المادة المبثوثة في كتب الأصول نظريات مختلفة تخضع لأصول متناسقة.

4.1 ـ تعليق على المصطلحات المستخدمة

من أهم المشاكل التي واجهتني في هذه الدراسة العثور على نظائر إنجليزية للمصطلحات العربية. وفي التعامل مع هذه المسألة اتبعت منهجا تخاطبيا، غير محدد سلفاً في ترجمة المصطلحات الفنية، وفي كثير من الحالات على المرء أن يختار أحد منهجين: إما ترجمة مفهومية أو ماصدقية. وقد اخترت في الدراسة الحالية المنهج الأول غالبا، على الرغم من تفضيل الثاني أحياناً.

ولعل من مثالب المنهج المفهومي جعل النظير الإنجليزي للمصطلح العربي يبدو كأنه مرادف حرفي له، ومن المثالب الأخرى ضياع الإيحاءات، والتاريخ الاصطلاحي للمصطلح. ولتجنب هذا العائق استخدمت المصطلح الأصلي وحيداً، أو مع مرادفه الإنجليزي الأقرب متى كان ذلك ضروريا.

ومن مثالب المنهج الماصدقي أنه يفرض على المرء أن يترجم المصطلح الإنجليزي بعدد من الكلمات الإنجليزية بحسب المعنى الذي يقتضيه السياق.

5.1 ـ بنية الدراسة

تتناول الدراسة منهجين للتخاطب: منهج جمهور الأصوليين، والمنهج السلفي. ويقوم منهج الجمهور على أربعة أركان أساسية: (أ) الوضع، (ب) الاستعمال، (ج) الحمل، (د) الدلالة. ويرمي الكتاب إلى استكشاف هذا المنهج، وصوغه في شكل أنموذج نظري **model**، وتبيان أوجه اختلافه عن الأنموذج السلفي. ونظرا إلى تداخل المنهجين إلى حد كبير، أرى أن أركز

على المنهج الأكثر تعقيدا، وهو منهج الجمهور. ولذا فإنه باستثناء الفصل الرابع الذي خصص للمنهج السلفي، سيتركز اهتمامي على آراء الجمهور في القضايا اللغوية والتخاطبية.

ويقدّم هذا الفصل للقارئ مراجعة عامة للموضوعات المدروسة في هذا الكتاب، بما في ذلك نبذة عامة عن النظرات الثاقبة التي خلّفها علماء أصول الفقه في التخاطب النصي.

وسيتناول الفصل الثاني التفريق بين الوضع والاستعمال، وهو المفتاح لخوض غمار المناهج الأصولية، إذ كل كلام يستخدمه متكلم أو يحمله سامع على محملٍ ما يُفسر بالرجوع إلى فكرتي الوضع والاستعمال. ولذا سأعتني في هذا الفصل بالإجابة عن السؤال: أي جانب من الكلام ينتمي إلى الوضع، وأيها ينتمي إلى الاستعمال؟ وفي مبحث الوضع سندرس الفرق بين الوضع الكلي، والوضع الجزئي، وكذلك الفرق بين الوضع العام والوضع الخاص. وفي مبحث الاستعمال سنناقش مراد المتكلم، والقرينة.

أما الفصل الثالث فسنبحث فيه موضوع الحمل، وهو المكوّن الثالث لأنموذج الجمهور. وسنفرق في هذا الفصل بين الحمل، والفهم، والفقه، ثم ندرس مصطلح القرينة من زاوية المخاطَب، ثم نقدم أنموذج الحمل عند الجمهور من خلال شرح خمسة أصول تخاطبية، هي: البيان، والصدق، والإعمال، والتبادر، والاستصحاب.

وسنتعامل في الفصل الرابع مع أنموذج التخاطب عند السلفيين، وذلك من خلال صوغ ما سميته بنظرية الحمل السياقي عند ابن تيمية، وسيعزز من أهمية صوغي لهذه النظرية الخوض في الأصول الفلسفية التي تفسرها. وهذا يتضمن استشرافا مناسبا لجوانبها الأنطولوجية (الوجودية)، والإبيستمولوجية (المعرفية)، والعقدية (الكلامية). إلى جانب ذلك، تتضمن الدراسة نظريات ابن تيمية في نسبيّة الإدراك، ونظرية الحد السياقية، وآراءه في اللغة،

والإفادة، والتفريق بين الوضع والاستعمال، والتفريق بين المعنى والمراد، والدلالة. بيد أن الأهم هو نظراته النقدية للتفريق بين الحقيقة والمجاز، وأنموذج الحمل عنده.

وقد خُصّص الفصل الأخير لنوعين من التصنيف الدلالي: التصنيف العلامي، والتصنيف النصي. ويشمل التصنيف العلامي: الدلالة الطبيعية، والدلالة العقلية، والدلالة الوضعية (المقسّمة إلى: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام)، أما التصنيف النصي فيحتوي على طريقتين: طريقة الأحناف، التي تتضمن عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص، وطريقة الشافعية التي تقضي بتقسيم الدلالة إلى: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة المفهوم، وتشمل الأخيرة: مفهوم الموافقة الذي يقر به الأحناف أيضا، ومفهوم المخالفة الذي ينكرون حجيته.

هوامش الفصل الأول

(1) البصري، 1/ 14؛ الرازي، 1/ 9.
(2) القرافي، شرح التنقيح، ص16.
(3) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 249.
(4) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 496.
(5) ينظر الرهاوي، ص19.
(6) ينظر الجويني، 1/ 169.
(*) علم التخاطب pragmatics «يترجمه بعض اللسانيين العرب بالذرائعية حينا، وبالتداولية، أو النفعية حينا آخر، وهي تراجم غير موفقة؛ لأن هذا المصطلح (وهو إغريقي الأصل) يفسره الغربيون بأنه علم الاستعمالthe science of use، الذي يتفق تماما مع مباحث الاستعمال المقابلة لما يعرف بالوضع عند علماء أصول الفقه، والبلاغيين العرب القدماء. وعلى الرغم من أن «الاستعمال» في التراث العربي، والإسلامي لم يصبح علما لغويا مستقلا كما حدث للوضع، فإن تسمية pragmatics بعلم الاستعمال قد تكون أفضل من غيرها مما ذكر، وإن كنت أفضّل ترجمته بعلم التخاطب، وهي ترجمة تراعي «ماصدق» اللفظ لا «مفهومه» بالمعنى المنطقي للمصطلحين، حيث يقصد بمباحث الاستعمال ما يدخل في إطار المباحث التخاطبية تماما. وبقطع النظر عن ترجمة اسم هذا العلم إلى العربية فإن ما ينبغي ذكره هنا يتلخص في أن المهتمين بعلم التخاطب يرون أن دراسة المقولات اللغوية بمعزل عن السياقات التي تستخدم فيها أمر غير سليم على الإطلاق، فالقرينة، وعناصر خارجية أخرى كالمخاطِب، والمخاطَب، وما قيل سابقا، ومعارفنا، وخبراتنا السابقة، والعناصر المكوّنة للمقام التخاطبي، وقدرة المتخاطبين على الاستنتاج لا يمكن إغفالها في التوصل إلى الفهم السليم لكلام المتكلم، وبلوغ تخاطب ناجح».
محمد محمد يونس علي (2004)، مدخل إلى اللسانيات (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة) ص 12.
(7) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 16.
(8) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 76.
(9) ينظر الرازي، 1/ 493 ـ 496.
(10) الرازي، 1/ 493.
(11) المطيعي، سُلّم، 2/ 350.
(12) الأنصاري، 1/ 315، وينظر 1/ 251.
(13) ينبغي أن نتذكر أن معظم من كتب في علم الأصول هم الأشعريّة، والأحناف (الذين هم ماتريدية العقيدة) والمعتزلة. أما الظاهرية والسلفية فقليل منهم من كتب في الأصول؛ ولهذا السبب فقط أشرت إلى الآراء المنسوبة إلى الأشاعرة، والأحناف، والمعتزلة، أو التي تنسب إلى معظمهم بأنها آراء الجمهور.
(14) ينظر ملاّخُسرو، 1/ 153.
(15) الموصلي، 2/ 41.

(16) ينظر الموصلي، 2/ 41.

(17) Weiss, "Language...", p.92.

وينظر الزهراوي، «علم الوضع»، 3/ 454.

(18) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، 1/ 130؛ وينظر Weiss, "Language...", p.92؛ الزهراوي، «علم الوضع»، 3/ 454.

(19) Weiss, "Language...", p.92-93.

الفصل الثاني

الوضع والاستعمال

1.2 ـ مقدمة

لم يولِ علماءُ الأصول عناية بالدراسة الصورية والوظيفية للمعنى، ولا بالتفريق المرسوم في اللسانيات بين التفسيرات الدلالية والتخاطبية. وربما كان هذا نتيجة لكون حافزهم في الدرس إنما هو صوغ أصول منهجية لفهم القرآن الكريم، والسنة النبوية. وهذا يعني أن علماء الأصول، لم تقف محاولاتهم ـ بمقتضى امتثالهم لأوامر دينهم ـ عند الاجتهاد في فهم النصوص الدينية، بل تعداه إلى أن يستنبطوا منها الأحكام التي تهم حياة المسلمين في الدارين: الدنيا والآخرة.

أما علماء اللغة الغربيون فقد بدأوا بحوثهم في فلسفة اللغة بالتركيز أساسا على بنى اللغات، أي اللغة من حيث كونها نظاما، وليس من جهة كونها سلوكا. وعندما أعاد اللسانيون المحدثون (ولاسيما عقب تفريق دو سوسور بين اللغة والكلام، ثم بتأثير أكبر من تقسيم موريس الثلاثي لعلم

العلامات إلى فروع ثلاثة هي: النحو والدلالة والتخاطب) النظر في قدرة أنموذج الرسالة المثالي للتخاطب على تفسير كيفية التخاطب، أدركوا أن هذا الأنموذج غير صالح. ولذا تبنّوا مناهج جديدة تفترض أنه لا يمكن بلوغ تفسير سليم للغات بدراستها بمعزل عن المقامات التخاطبية الفعلية.

وقد تثار قضية أن الأصوليين كانوا على دراية، وربما على نحو أقل من اللسانيين بالفرق بين مستويي اللغة والكلام، بيد أن الواقع أنهم كانوا أكثر عناية بالتفريق بين ما يسمونه الوضع،[1] والاستعمال. وهما اثنان من المكونات الأساسية الأربعة لعملية التخاطب، والاثنان الآخران هما الدلالة والحمل.

إن التشابه التقريبي بين الثنائيتين (ثنائية اللغة والكلام من ناحية، والوضع والاستعمال من ناحية أخرى) مثير للاهتمام على نحو لا يمكن إهماله في أي دراسة جادة لهذا المجال من البحث. لقد لاحظ ويس B. G. Weiss بوضوح العلاقة الرابطة بين اللغة والوضع حين ذكر أن «اللغة والوضع هنا ـ كما في أي مكان آخر ـ مصطلحان متقاربان، معرفة أحدهما بمثابة معرفة الآخر»[2]. وتتضح العلاقة بين اللغة والوضع ـ كما أوجز ويس ـ باللجوء إلى فكرة المعرفة؛ فمعرفة الوضع التي تتضمن معرفة المعجم، والعناصر القواعدية بما في ذلك المناويل الصرفية والنحوية تستلزم معرفة اللغة بوصفها ائتلافا يجمع بين المعجم والقواعد؛ إذ اللغة ما هي إلا «اللفظ الموضوع»[3].

وكذلك إذا وازنا بين فكرة الكلام عند دو سوسور، وفكرة الاستعمال في الفكر الأصولي الإسلامي، فسنرى ـ إجمالا ـ تشابها بينهما؛ لانتمائهما إلى استخدام اللغة في المقامات الفعلية[4]. ولكن هناك فرق بين رأي الأصوليين، ورأي دو سوسور في اللغة، وهو ما سنوضحه فيما بعد (ينظر 5. 2).

2.2 ـ الوضع

ستبدأ مناقشتنا لفكرة الوضع، وتراث الأصوليين بتعريف يرمي إلى بيان الطريقة التي استخدم بها في التراث الفكري العربي.

يطلق الوضع ـ كما يذكر شهاب الدين القرافي (684 ـ 1285) ـ [5]

«على جعل اللفظ دليلاً على المعنى [...]، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي [...]، والعرفي العام [...]، والعرفي الخاص»[6].

وقد أوضح القرافي النوع الثاني للوضع (أي الوضع غير اللغوي) بأمثلة مختلفة، كل منها يمثل نوعا من الأنواع التي سبق ذكرها.

فالمثال الأول هو الصلاة التي تعني لغَة الدعاء في مفهومه العام. وقد أعطي بعد ذلك معنى خاصّاً، وهو ذلك النوع من العبادة التي يؤديها المسلم خمس مرات في اليوم. إن هذا المعنى الجديد الذي أصبح أكثر شيوعا من المعنى اللغوي الأصلي لكلمة «صلاة» يمثل الوضع الشرعي، لكونه وقع بمقتضى الشريعة.

والمثال الثاني هو كلمة «الدابّة»، التي تطلق في حقيقتها على كل ما يدب. ويسمى المعنى الحقيقي المعنى اللغوي، لكونه يمثل معنى اللفظ. ويذكر القرافي أن كلمة «الدابّة» في عصره أصبحت تعني «الفرس» في العراق، و«الحمار» في مصر. ويسمى هذا النوع من تضييق المعنى «الوضع العرفي العام».

والمثال الأخير هو «جوهر» في مصطلحات علم الكلام. وقد مثّل القرافي بهذا المثال ليوضح ما يعنيه مصطلح «الوضع العرفي الخاص، المنطبق على كل ضرب من ضروب وضع المصطلح في تخصص علمي معين[7].

وبعد تعريفه للوضع على النحو السابق أضاف القرافي أن هذا المصطلح استخدم ـ في سياق الاختلاف في البحث في مسألة توقف المعنى المجازي على الوضع، أو عدم توقفه عليه ـ ليكون استعمال العربي لكلمة ما ولو مرة واحدة كافيا لتسويغ وضعها[8]. ومن ثمّ، أصبحت كلمة «وضع» تطلق على أي استعمال سمع من قبل إذا ما زوّد اللغة باقتران جديد بين لفظ ومعنى. أما «الاستعمال» في معناه الاصطلاحي فقد خُصّص لإطلاق اللفظ، وإرادة المعنى (وسأعود إلى هذا المصطلح فيما بعد).

وبالإشارة إلى التفريق بين اللغة والكلام، فإن السؤال الذي يحتاج إلى إجابة هنا هو لِمَ يلجأ الأصوليون والمفكرون المسلمون إجمالاً إلى مصطلح الوضع، بدلاً من الحديث عن اللغة نفسها؟

ومن الإجابات الممكنة عن هذا السؤال ربما ما كان متصلا بالاعتقاد المشهور الذي كان مؤثرا جدا في الفكر الإسلامي، وهو أن كل عمل لابد له من صانع، وكل مخلوق لابد له من خالق؛ ولذلك فإن اللغة ـ مثلها في ذلك مثل أي شيء آخر ـ لابد أن يكون لها واضع. وما تتميز به العربية هو وضعها الفريد من الناحية العقدية المنعكس في الاعتقاد ببلاغتها. لقد دعا إعجاز العربية إلى جعل الطريقة التي وضعت بها، وكذلك واضعها موضوعاً حريّاً بالدراسة. وقد يُعدُّ هذا باعثا أساسيا مفسرا لاستخدام فكرة الوضع أداةً نظرية لأي مناقشة للغة والتخاطب.

ولكن قد تكون فكرة الوضع صممت تصميما منهجياً للإشارة إلى الوحدات المعجمية والأنماط القواعدية المجردة التي ينبغي للمتكلم القبول بها لجعل تخاطبه موفّقاً.

وبصرف النظر عن الخلاف المتعلق بمن هو واضع اللغة، فقد أبدى المفكرون المسلمون تشابها منهجيا فيما يتعلق بالمعالجة الموسعة لفكرة الوضع. ومن المسائل المؤثِّرة المتفق عليها في هذا الشأن هو أن واضع اللغة

ـ سواء أكان الله ـ عز وجل ـ ، أم البشر حكيم بحيث يخلو وضعه مما يجعله غير مفيد؛ وبناء على ذلك، فقد نسب لكل عنصر لغوي معنى، ومن ثم، يجب على كل من أراد أن يفهم خطابا أن تكون له معرفة بوضع اللغة التي بها يتم التخاطب[9]. فإن لم يكن الكلام مُلبساً، كفت معرفة الوضع لجعل المتلقي يفهمها. أما إذا كان ملبسا، فلن يفهم الكلام فهما سليما إلا إذا اقترنت به قرينة[10].

1.2.2 ـ الوضع الكلي والوضع الجزئي

صنّف الأصوليون الوضع تصنيفات مختلفة. ولمّا كان اهتمامنا بفكرة الوضع منحصراً في ما له صلة بالتفريق بين الوضع والاستعمال، فسنركز تحديداً على الفرق بين الوضع الكلي، والوضع الجزئي، فضلا عن التفريق بين الوضع العام والوضع الخاص؛ لصلتهما القوية بالتفريق بين الوضع والاستعمال.

لقد أطلق مصطلح «الجزئيات» في الفكر الإسلامي على الألفاظ المشيرة إلى الحقائق التي لا تشترك مفاهيمها مع غير تلك الحقائق. وكما يرى أبو حامد الغزالي (505/ 1111)، فإن الجزئي هو «ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه، كقولك زيد، وهذا الشجر، وهذا الفرس»[11]. أما تصور الكلي فلا يمنع غيره من الدخول فيه، كرجل، وحصان، وشجرة. وقد ذكرت عبارة «نفس تصور» في التعريف للاحتراز من ألفاظ مثل «شمس»، التي لا تعد من الجزئيات من حيث مفهومها، على الرغم من كونها واحدة فقط في العالم الخارجي؛ وذلك لأن المتكلم يستطيع أن يتصور مفهوما كليا لها في ذهنه: أي أن المعيار الملائم المعوّل عليها في الحكم على اللفظ بأنه يشير إلى حقيقة كلية أو جزئية إنما هو الوجود الذهني، لا الخارجي.

ويتصل هذا الرأي اتصالا وثيقا بالخلاف في الكيفية التي توضع فيها

الألفاظ لمعانيها، ويتلخص الخلاف في الآتي: أوضعت الألفاظ للتمثلات الذهنية للمراجع الخارجية، أم هي موضوعة للمراجع نفسها.

وقد احتج الرازي ـ وهو من أنصار الرأي الأول[12] ـ بأن الألفاظ تتغير وفقا للتغيرات الحاصلة في الصورة الذهنية التي تحدث في الذهن، واستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ـ وهو يتعلق بالمفردات ـ أنه إذا رأيت شيئا من بعيد، وظننته صخراً، فستدعوه صخرا، فإذا دنوت منه، واكتشفت أنه حيوان، لكنك ظننت أنه طائر، فستدعوه طائرا، فإذا اقتربت منه أكثر وتبين لك أنه إنسان، فستدعوه إنسانا، وهذا يدل على أن الشيء الواحد قد تختلف تسميته وفقا للتصور الذهني الذي يستدعيه في ذهن المتكلم. وبناء عليه يمكن أن يقال: إن كل تصور ذهني يستدعي وضعاً مناسبا[13].

الوجه الثاني: ـ وهو يتعلق بالمركبات ـ هو أنه إذا قلت: «قام زيد»، فلا يعني ذلك أن زيدا قد قام بالفعل، بل كل ما تعنيه هو أنك ذكرت أنه قد قام، ورويت ذلك، ولا يمكن التحقق من أنّ ما قيل كان عبارة عما حدث في العالم، أو الوجود الخارجي ـ كما أسماه القرافي ـ حتى نتأكد من صدقه[14].

ويذكر جلال الدين السيوطي (911/ 1505) ـ من ناحية أخرى ـ أن القول بأن الألفاظ وضعت للحقائق الخارجية ـ وهو رأي أبي إسحاق الشيرازي (476 ـ 1083)[15] ـ هو القول المختار. ويضيف أن حجة الرازي المتعلقة بالمفردات ردّ عليها بعض العلماء بالقول بأن التغيير في الأسماء الذي يحدث في كل مرحلة من مراحل التفكير لا يرجع إلى تغيير في تصوّر المتكلم الذهني، بل إلى تغيّر تلك الأشياء في العالم الخارجي[16].

وتتعرض وجهة نظر الشيرازي إلى عدد من الانتقادات منها:

أ ـ لو كانت الألفاظ موضوعة للحقائق الخارجية، لانتهت الألفاظ بفناء تلك الحقائق الخارجية.

ب ـ لو كان الوضع للحقائق الخارجية، لاحتجنا إلى لفظ خاص لكل موجود خارجي ليدل عليه، ومن الواضح أن هذا غير صحيح.

ودفاعاً عن هذا الرأي، يلجأ مؤيدو هذا الرأي إلى فكرة القياس[17]. وهكذا يقولون: على الرغم من أن العرب وضعوا مفردات لتلك الأشياء التي رأوها بعينها، وعلى الرغم من أن تلك الأشياء انقرضت، واستبدلت بها أشياء أخرى، فإن العرب مازالوا يستخدمون المفردات المعجمية القديمة ذاتها للأشياء الجديدة بمقتضى القياس[18].

ولمّا كان بعض المفكرين المسلمين يرون أن العرب السليقيين هم واضعو العربية، أعني أنهم الوحيدون الذين يُحتج بهم في وضع الألفاظ للمعاني، فإن كل الاستعمالات المروية عن العرب لا تعد قولات استخدمت لأداء وظيفة التخاطب فحسب، بل لتكون عمليات تجسّد نيتهم في وضع تلك الألفاظ، ومن هنا يأتي مصطلح «الشاهد» الذي يطلق على كل قولة من القولات المروية عن العرب الخلّص، ويعد مثالا يقتدي به المتكلمون الذين يرغبون في التحدث بعربية سليمة.

وعودةً إلى رأي من يقول بأن الألفاظ وضعت للمفاهيم (أو الصور الذهنية) ـ وهو رأي تبناه بعض الفلاسفة العرب منهم أبو نصر الفارابي (339 ـ 950)، وأبو علي الحسين بن سينا (428 ـ 1037)، وأبو حامد الغزالي، وتبعهم فيه الرازي ـ فيبدو أن هذا الرأي كان الغالب فيما يتعلق بالتراث الذي كتب عن الوضع في علم الأصول.

وطبقاً لهذا الرأي، فإنه عندما وضعت كلمة «أسد» لأول مرة، فإن المتكلم لم يقصد استعمالها لذلك الأسد الذي رآه فقط، وهو الذي أشار إليه لفظه، بل ليطلق على أي حيوان له نفس الخصائص التي كانت لذلك الأسد، ومن ثم، يمكن لأي متكلم للعربية أن يستعمل كلمة «أسد» علامة لهذا الحيوان متى ما أراد. ويمكن أن ينطبق هذا على جوانب مختلفة من اللغة سواء أكانت معجمية أم قواعدية.

وقد بيّن القرافي (وهو أحد مناصري رأي الجمهور هذا) كيف وضع العرب الألفاظ لمعانيها:

«فإن العرب إنما وضعت لما تصوّرته بعقولها لا لما شاهدته بأبصارها، والمتصوّر في العقل موجود في الأشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد [...]، ولم يوضع لما في الخارج [...] إلا أعلام الأشخاص»[19].

إن النقطة التي ينبغي توضيحها هنا هي أنه على الرغم من أن الأصوليين (كالقرافي مثلا) يطلقون مصطلح الوضع على عملية إطلاق أسماء الأعلام على أصحابها، فعلينا أن نلحظ أن هذه الأسماء ونحوها لم تُعامل في تراث العربية ـ فيما يتعلق بوضع العربية ـ على أنها جزء من اللغة. فنحاة العربية، الذين يُعَدّون حججا في الخصائص الصورية للعربية، يذكرون ـ كما يروي ابن يعيش (643/ 1245) ـ أن أسماء الأعلام يمكن إبدالها وتغييرها دون المسّ بطبيعة اللغة. ولا ينطبق هذا على أسماء الأجناس؛ لأنه إذا سمي الرجل فرسا والفرس جملا فسيَؤول هذا إلى تغيير اللغة[20]. وقد كان التفتازاني أكثر وضوحا حينما أشار إلى أن «الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب إلى لغة دون لغة»[21].

فإذا لم تعد أسماء الأعلام جزءا من اللغة، أمكن القول إن ما ذكره القرافي أعلاه ينطبق على الكليات؛ إذ إن واضع اللغة لم يشغل نفسه أبدا ـ طبقا لهذه النظرية المفهومية ـ بالجزئيات، بل وضع الكليات فقط. فليست المفردات المعجمية وحدها التي وضعت بهذه الطريقة، بل أيضاً المناويل القواعدية. وبعبارة الأصوليين:

«فإن الواضع كما وضع كل واحد من ألفاظ الأجناس لحقيقة كلية، ولم يتعرض للجزئيات المندرجة في تلك الحقيقة، كذلك وضع كل واحد من الهيئات التركيبية لمعناها الكلي، من غير أن يتعرض لجزئيات تلك الهيئة»[22].

ومن الأمثلة المشهورة للنوع الثاني من الوضع وضع الفاعل: وبحسب هذا الرأي فإن وضع «زيد» فاعلا في نحو « قام زيد» لا ينطبق على هذا الشيء فقط، بل يسري على كل ما أدى وظيفته على هذا المنوال. ومن ثم، فإن وظيفة «زيد» بوصفه فاعلا في المثال السابق عُمّم وجُرّد في شكل حقيقة كلية[23].

وبناء على ما سبق، فكل ما أدى وظيفة الفاعل عُدّ كلاما عربيا سليما بشرط أن يكون مرفوعا، وأن يستوفي سائر شروط الفاعل. وانطباق هذه الفكرة على جزئيات أفرادها ليس من قبيل القياس، ولا يحتاج إلى أن يكون كذلك؛ لاندراجها بالفعل تحت ما يسمى «الحقيقة الكلية». وهذا ما يعنيه الشريف الجرجاني (816 ـ 1413) بالتحديد حين أشار إلى أنه «إذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم، لم يكن قياساً؛ لاندراجه تحتها»[24].

ومن ناحية أخرى، فإن الرأي القائل بأن المركبات موضوعة كان أيضاً عرضة للنقد، غير أن هذا النقد ـ الذي وجهه بعض الأصوليين والنحاة ومفكرون مسلمون آخرون ـ لا يمكنه تفنيد حقيقة أن الأنواع التركيبية موضوعة، مع أنه أدى إلى تقديم فكرة مهمة عن طبيعة اللغة؛ وذلك لأنه موجّه إلى من يقول بأن المركبات موضوعة وضعا فرديا، وهو ما لم يقصده أنصار النظرية المفهومية. وهذا النقد هو:

«إن الدال بالوضع لابد من إحصائه، ومنع الاستئناف فيه، كما كان في المفردات والمركبات القائمة مقامها، فلمّا كان الكلام دالاً بالوضع وجب ذلك فيه، ولم يكن أن نتكلّم بكلام لم نُسبق إليه، كما لم نستعمل في المفردات إلا ما سبق استعماله، وفي عدم ذلك برهان على أن الكلام ليس دالاً بالوضع»[25].

وحقيق بنا أن نذكر هنا أن جمال الدين بن مالك (672/ 1273)، الذي قدّم هذه الحجة أفصح عن فكرة عميقة كان لها أهمية بارزة في اللسانيات

الحديثة منذ أن قدّمها تشومسكي Chomsky، وهي أن المتكلم يمكنه بمقتضى كفايته اللغوية أن يستخدم قولات لم يسمعها من قبل.

ويرى ابن مالك أن ما نحتاج إليه في التعامل مع العلاقة بين الكلمات في الجملة إنما هو العقل، وليس معرفة الوضع، وقد تعرّضت هذه النظرة العقلية للنقد بحجة أن اللغات لا تتنوع في معاجمها فقط بل في الأنواع التركيبية أيضاً:

«فالمضاف مقدّم على المضاف إليه في بعض اللغات ومؤخّر عنه في بعض، ولو كانت المركبات عقلية لفهم المعنى واحدا سواء تقدم المضاف على المضاف إليه أو تأخّر»[26].

وقد أجاب من ذهب إلى أن المركبات لا تفهم بدون الوضع عن نقد ابن مالك، ومن ذلك ما ذكره محمد الزركشي (794/ 1392):

«والحق أن العرب إنما وضعت أنواع المركبات، أما جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد كل فعل إلى من صدر منه، أما الفاعل المخصوص فلا، [...] وكذلك سائر أنواع التراكيب»[27].

أما رضي الدين الأستراباذي (688/ 1289) فقد تعمق في هذه المسألة، وبيّن الفرق بين وضع المفردات المعجمية، ووضع الأنواع التركيبية بقوله:

وبيانه أن واضع اللغة إما أن يضع ألفاظا معينة سماعية، وتلك هي التي تحتاج في معرفتها إلى علم اللغة، وإما أن يضع قانونا يعرف به الألفاظ فهي قياسية، وذلك القانون إما أن يعرف به المفردات القياسية، [...] وإما أن يعرف به المركبات القياسية»[28].

وما عناه بالقوانين التي تُعرف بها المفردات القياسية ما يمكن تسميته بالقواعد الاشتقاقية derivational rules لبناء الكلمة التي يحتاج في معرفتها ـ كما يذكر الرضي ـ إلى علم الصرف. أما القوانين التي تُعرف بها المركبات

القياسية فيشير بها إلى القواعد الإعرابية التي تتصل ببناء الكلمة inflectional rules «التي تحتاج في معرفة بعضها إلى التصريف»، والقواعد النحوية لبناء الجملة «التي تحتاج في معرفة بعضها إلى غيره من علم النحو»[29].

ومن التفريقات المهمة التي وضعها الرضي في الاقتباس السابق التفريق بين العناصر اللغوية التي لها معان معجمية، تلك التي يسميها الألفاظ السماعية، والعناصر اللغوية التي لها وظائف قواعدية، تلك التي يسميها الألفاظ القياسية. ويشبه هذا التفريق تفريق مارتينيه Martinet بين المصرّفات المعجمية lexical morphemes، والمصرّفات القواعدية grammatical morphemes[30]. ولن أتناول هنا هذه العلاقة، بل سيكون التركيز ـ بدلا من ذلك ـ على التفريق بين نوعين من الوضع: الوضع الشخصي، والوضع النوعي، وهو ما ترجمه ويس Weissبالوضع العزلي isolative، والوضع الإدراجي subsumptive[31].

والفرق الأساسي بين الوضع الشخصي، والوضع النوعي هو أن الأول يُعرّف بأنه إفراد لفظ لمعنى معين، في حين أن الآخر يطلق عادة على صوغ قاعدة نحوية عامة. وهذا يعني أن كل متكلم يسعى إلى تعلم العربية مطالب بمعرفة كل مفردة معجمية يحتاج إليها في أي مقام تخاطبي لكي يُعدّ ممن لهم معرفة بالوضع الشخصي.

أما معرفة الوضع الكلي ـ خلافا لمعرفة الوضع الشخصي ـ فتخوّل المتكلم لأن يُحدث قولات مهملة معجميا، ولكنها مفيدة قواعديا، ولم يسبق تقديمها من قبل، ومع ذلك يمكن عزوها إلى جملة عربية موجودة بالقوة [في قواعد اللغة]. ويمكن تحويل مثل تلك القولة بسهولة إلى قولة عربية مفيدة موجودة بالفعل، وذلك بإضافة معنى معجمي إليها. تأمل ما يأتي:

1) صغم الصاغم متصغّماً [فَعَلَ الفاعِلُ مُتَفَعّلاً][32].

2) أ) سرق السارق متخفّياً.

ب) أكل الصائم متلهّفاً.

ج) ذهب القاتل متوّعداً.

وعلى الرغم من أن المنوال المجرّد الموضوع وضعاً نوعيّاً لا يمكن فهمه فهما معجميّا، لا يزال من الممكن للمتكلمين السليقيين أن يحكموا بإمكان عدّه جملة ممكنة موافقة لمتطلبات الوضع النوعي. ومن الواضح أن معرفة الوضع النوعي يمكن أن يخوّل المتكلم لتوليد (بالمعنى غير الاصطلاحي للكلمة) عدد غير محدود من القولات التي من النوع الذي مثلنا له في (2). ووفقاً للرأي القائل بأن اللغة تتألف من طائفة من الأوضاع الكلية، فإن كل قولة من النوع الذي نجده في (2) سيعدّ تحققاً فعلياً للمنوال الموضوع الممثّل له في (1).

ويشبّه ابن خلدون (808/ 1406)، الذي يبدو أنه يذهب إلى هذا الرأي، مؤلف الكلام بالبنّاء أو النساج، و«الصورة الذهنية المنطبقة» بالقالب «الذي يبني فيه أو المنوال الذي ينسج عليه»[33]. وهكذا فإن ما يفعله ناطق القولة عندما يتكلم هو أن يبني كلامه على المنوال الذي نسجت عليه العرب عليه تراكيبهم. وهذا المنوال (أو القالب) الذهني «لا يعرفه إلا من حفظ كلامهم، حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية، قالب كلي مطلق»[34].

ولربط هذا الرأي بالتفريق بين اللغة (أو بدقة أكبر «الوضع») والاستعمال، يمكن القول إن استخدام قولة ما يمكن أن يعزى جزئيا للغة، وجزئيا للاستعمال. فما ينتمي إلى اللغة هو مجموعة من المناويل القواعدية والوحدات المعجمية المستخدمة طبقاً للوضع. أما ما ينتمي إلى الاستعمال، فهو اختيار الوحدات المعجمية المعينة فضلا عن اختيار المناويل القواعدية المعينة، وهذا الاختيار محكوم عادة بمراد المتكلم التخاطبي. وبناء على ذلك، فإن الحكم على جملة ما بأنها غير سليمة الصوغ ينبغي أن يعزى إلى

عدم توافقها مع المناويل التركيبية الشائعة للغة، في حين أن الحكم بأن القولة صادقة أو كاذبة، مقبولة أو غير مقبولة ينبغي أن يعزى إلى تقدير المخاطب. وذلك ببساطة لأن

«اللغة [كما يذكر عبد القاهر الجرجاني (471/ 1073)[35] لم تأت لتحكم بحكم، أو لتثبت وتنفي، [...] فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له، أو ليس بصفة شيء يضعه المتكلم، ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف، أو إنكار، وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة من ذلك بسبيل، ولا منه في قليل أو كثير»[36].

إن ما سبق من كلام الجرجاني يُبدي لنا أن الفرق بين اللغة من حيث كونها نظاما مجردا، واستعمال المتكلم الفعلي للغة مترسّخٌ في تراث العربية.

2.2.2 ـ الوضع العام والوضع الخاص

سنتحدث الآن إلى التفريق بين الوضع العام والوضع الخاص، الذي يتعلق بالتفريق بين الوضع الكلي، والوضع الجزئي الذي سبقت مناقشته. ويبدو أن أسهل طريقة للتعامل مع هذا التصنيف مقاربته من عموم اللفظ والمعنى وخصوصهما.

يرى التفتازاني أن الواضع قد ينظر في أثناء وضعه اللفظ للمعنى إلى واحد من الآتي:

أ ـ خصوص اللفظ والمعنى، فيفرد الواضع لفظاً خاصاً لمعنى خاص، كما في وضع اللفظ «زيد» للشخص المعني به.

ب ـ خصوص اللفظ وعموم المعنى، فيفرد الواضع لفظاً خاصاً لمعنى عام، كما في وضعه لـ «رجل» لكل رجل.

جـ ـ عموم اللفظ وخصوص المعنى، وفي هذه الحال لا ينظر الواضع إلى

اللفظ الجزئي، بل إلى المنوال الكلي (أو المجرد)، كما في وضعه لصيغة «فاعل» التي تستخدم في العربية لعدد غير محدود من الأفعال الثلاثية ليُدلّ بها ـ في كل مقام ـ على «اسم الفاعل» من العجمة المشتق منها[37].

وتصنيف التفتازاني هذا لا يمثّل التصنيف الشائع للوضع في كتب الأصول، لا من حيث المنهج الموجّه له، ولا من حيث الاصطلاح المعبر عنه، كما أنه مخالف لرأي الجمهور في تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى في الوضع اللغوي. وبدلا من الحديث عن اللفظ والمعنى، فإن التقليد الشائع عند الأصوليين هو الحديث عن الوضع والموضوع له (وهو المعنى). وبصرف النظر عن المنهج، والمصطلح، والتطبيق، فالراجح أنّ السبب الموجّه لهذا التصنيف هو الرأي الشائع عند الأصوليين وغيرهم من المهتمين بالوضع عموماً، الذي يذهب إلى أن هناك ما يميّز الضمائر، وأسماء الإشارة، وأسماء الموصول، والمعرّف بـ «ال»، وأسماء الأعلام فيما يتصل بفكرة الوضع.

ومن الأسئلة التي شُغِل بها علماء الأصول: كيف يمكن للضمير الواحد (أو لأي من الأصناف السابقة) أن يستخدم للإشارة إلى مراجع مختلفة في مقامات مختلفة؟ والسؤال الآخر هو: لِمَ لا تكون هذه الأصناف مفيدة عندما تفتقر إلى مراجعها؟ والإجابة عن هذين السؤالين قادت إلى سؤالين آخرين مهمين، هما: أي جانب من كل واحد من الأصناف المذكورة سابقاً يمكن أن يعزى إلى الوضع، وأي جانب يعزى إلى الاستعمال؟

ومن الإجابات الممكنة عن السؤالين الأولين ما نجده عند عضد الملة والدين في حاشيته على ابن الحاجب (646/ 1248)، حيث يشير إلى أن أسماء الإشارة، والضمائر، والأسماء الموصولة، ونحوها إنما وضعت وضعاً عاماً لمعان خاصة،[38] أي أن الواضع لا يهتم بخصوص هذه الألفاظ، بل إن عنايته موجّهة لإفراد اللفظ «هذا» ـ مثلاً ـ لكل مرجع مناسب له، و«أنا»

لكل متكلم، و«الذي» لكل ما تشير إليه الصلة[39]. وهذا النوع من الوضع مختلف عن وضع نحو «رجل» في كون الموضوع له في نحو «رجل» عامّاً، في حين أن أسماء الإشارة، ونحوها من المذكورات سابقاً توضع بالنظر إلى المعنى العام للأفراد المندرجين تحت المعنى العام[40]. وقد أيّد عضد الملة رأيه بقوله: إنه لو كانت كلمة «رجل» مستخدمةً حصراً على زيد، فستعد من المجاز، أما إذا كان المعنى العام لرجل (الذي ينطبق على زيد وغيره من الداخلين في مفهوم «رجل») مأخوذا في الحسبان، فسيُعدّ من الحقيقة. وخلافاً لذلك، فإن استخدام «هذا»، أو «أنا»، أو «الذي» للإشارة إلى الأفراد يُعدّ من الحقيقة، بل إنها لا تستخدم قط في معناها العام، أي أنه لا يمكن لأحد أن يقول: «هذا» أو «أنا» مشيراً إلى مرجع غير محدد[41]. والظاهر أن رأي التفتازاني المشار إليه سابقا لا يختلف عن رأي عضد الملة في هذا الموضوع، إذ إنه على الرغم من أن التفتازاني يضع هذا النوع من الألفاظ في النوع (ب) السابق ذكره، فإنه يفرق بينها وبين نحو «رجل»[42].

ولعله من المثير هنا أن نشرح رأي القرافي في هذا الموضوع، ولاسيما تفسيره للمضمر. يقصد القرافي بالمضمر «اللفظ المحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان غائباً، أو قرينة تكلّم أو خطاب»[43]. ويبدو أن الباعث الذي أثار هذا المبحث في ذهن القرافي هو الحيرة في عدّ الضمائر من الكليات أو من الجزئيات. وقد بدأ القرافي بذكر رأي الأكثريّة، وهو أن الضمائر من الجزئيات، وقد استدلوا على ذلك بالآتي:

1 ـ أن الضمائر مصنّفة من المعارف، وهذا افتراض بأنها من الجزئيات، خلافاً للنكرات التي هي من الكليات، لانطباقها على عدد كبير من الأفراد.

2 ـ لو كانت الضمائر من الكليات، لانطبقت بالضرورة على غير الأفراد الذين تشير إليهم. وبناء على القاعدة العقلية أن «الدال على الأعم غير دال على الأخص»، فإن الضمائر لا تدل على أفراد جزئية على

الإطلاق. ولكنها في واقع الأمر تدل على أفراد جزئية؛ لأن ما تشير إليه الضمائر يمكن معرفته، كما في «أنا» التي تشير إلى المتكلم[44].

ويذكر القرافي أنه يوافق ثُلّة قليلة من الأصوليين في القول بأن الضمائر كلية مدلّلا على ذلك بالحجة الآتية:

«أنه لو كان مسماه جزئياً لما صدق على شخص آخر إلا بوضع آخر كالأعلام، فإنها لما كان مسماها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له إلا بوضع ثان»[45].

ولكي تنسجم فكرة أن الضمائر كلية مع القاعدة التي تقول: إن «ما يدل على الأعم لا يدل على الأخص»، يعزو القرافي دلالة المعرفة على الجزئي إلى واحدة من طريقتين:

أ ـ وضع لفظ لجزئي بعينه، وذلك عندما يوضع نحو «زيد» لشخص ما بحيث لا يشير اللفظ إلى غيره.

ومن هنا فإن زيداً لا يدل على الأعم (على أكثر من واحد)، وعلى الأخص (على الشخص المعني) في آن واحد، باعتبار أن اسم العلم زيدا يمكن أن يشير إلى ما أردنا من الأفراد، ولكن في كل مرة بوضع مختلف.

ب ـ وضع اللفظ لمعنى عام، ويدل الواقع على قصر اللفظ في دلالته على الفرد المعين، أي أن إشارة اللفظ إلى الفرد المعيّن ليست بسبب كونه وضع له، بل بسبب قصر التسمية عليه؛[46] ولذا لو قلت «أنا»، فسيشير الضمير إليك أنت فقط، وسيعتمد السامع في تحديد مرجع الضمير إلى عدم وجود من قال «أنا» غيرك في هذا المقام. وهذا لا ينطبق فقط على أسماء الأعلام، بل على سائر أنواع المعارف. وبناء عليه، فلو قال قائل «رأيت قاضي مكة»، فإن الكلام سيشير إلى قاضي مكة في زمانه، وستشير إلى قاض آخر لمكة إذا ما قيلت في وقت آخر، وهكذا[47].

ولتلخيص تفسير القرافي للمضمر (وللمعارف عموما)، يمكن القول: إنه يرى أن المعارف وضعت وضعاً عاما بحيث تصلح للإشارة إلى أي فرد مناسب المقام الفعلي للكلام، وأن المتخاطبين قادرون على تحديد مراجعها، ومن ثمّ، فإن الدلالة الكلية لهذا النوع من الألفاظ محكومة بالوضع، ولكن إشارتها محكومة بالاستعمال.

وفيما يتعلق بفكرة أن كل ضمير، أو اسم إشارة، أو أيّاً من المعارف الأخرى قد يشير إلى أفراد مختلفين في مقامات مختلفة، قد يثار السؤال الآتي: لم لا تعد هذه الأصناف من قبيل المشترك اللفظي؟

لقد استبعد الشريف الجرجاني هذا الاحتمال، لأن اللفظ «أنا» ـ مثلاً ـ لم يوضع لمراجعه المختلفة بوضع متعدد، بل بوضع واحد فقط[48].

ومن هنا فإن اللبس في الألفاظ لا يعود ـ كما يرى القرافي ـ إلى حقائق الوضع اللغوي فقط، بل يمكن عزوه أيضاً إلى ما يسميه «التجويز العقلي». والتفريق بين اللبس الوضعي واللبس العقلي مهم جدا لموضوعنا هذا؛ لأنه يفترض أن اللبس قد يكون متأصّلاً في اللغة، وقد يكون ناشئا عن الاستعمال.

3.2 ـ الاستعمال

مصطلح «الاستعمال» شائع جدا في تراث علماء الأصول، ولكنه نادراً ما يعرّف. ويبدو أن أسهل تعريف ذكر لهذا المصطلح في كتب الأصوليين ذلك التعريف الذي صاغه القرافي، حين قال: الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز»[49].

وأول نقطة تستدعي التعليق في هذا التعريف أنه لم يُقصد بمصطلح الاستعمال إدخال السامع، بل الراجح أنه استبعد استبعادا مقصودا؛ لأنه

غُطّي بمصطلح الحمل، الذي يشير صراحة إلى فهم السامع لكلام المتكلم. وبعد أن قدّم القرافي التمييز الثلاثي بين الوضع، والاستعمال، والحمل، وعرّف كل واحد منها، ذكر أن «الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط»[50]. وتعود أهمية كلام القرافي في تصويره لعملية التخاطب بأنها نتاج ثلاثة عناصر مختلفة في الأقل، وهي الوضع، والاستعمال، والحمل. وكل عنصر له فاعل له، ويحدث في وقت مختلف. ففاعل العنصر المتوسّط (أي المستعمل) الذي يهمنا هنا يؤدي الوظيفة الأكثر أهمية في العملية التخاطبية؛ لأنه الشخص الذي يعد مراده المحور الذي تدور حوله عملية التخاطب.

1.3.2 ـ القصد

والنقطة الثانية التي نلحظها في تعريف القرافي المذكور سابقا تتعلق بفكرة «القصد» أو «الإرادة» التي كانت موضوعا لخلاف حاد في سياق المناظرة المطوّلة المتعلقة بخلق القرآن الكريم. وفي هذا الإطار يعتقد المعتزلة أن التخاطب يحدث في شكل أفعال للكلام speech acts، التي تشمل الإخبار، والاستفهام، والأمر، والنهي. وهذا يفترض وجود المخاطَب، وزمنيّة المقام التخاطبي. وبعد أن طبّقوا هذا على القرآن الكريم، استنتجوا أن القرآن الكريم قد خلق في زمن ما[51]. وذهبوا إلى أن افتراض أن أفعال الكلام في القرآن الكريم قديمة يستلزم قدم المخاطبين، ومن ثمّ، تعدد القديم. أما الأشاعرة فيفرقون بين نوعين من الكلام: أ ـ الكلام النفسي، الذي يمكن أن يعرف تعريفاً غير دقيق بأنه القضية التي يقصد المتكلم إبلاغها، ب ـ والتحقق اللساني للكلام النفسي، الذي يسمونه «العبارة»[52]. فالأول قديم، والآخر غير قديم. وأما الحنابلة فينكرون خلق القرآن الكريم، ويرفضون تفريق الأشاعرة بين الكلام النفسي، والكلام اللساني[53]. وبدلا من ذكر تفاصيل هذه المناظرة، أو التعرّض لأبعادها الكلامية، سنركز على الجوانب البراغماتية لهذه المسألة .فالمعتزلة (وهم طائفة إسلامية كانوا طرفاً

في هذه المناظرة) يعتقدون أن الأمر الذي يكون على صيغة «افعل» يتضمن ثلاث إرادات:

أ ـ إرادة النطق بصيغة «افعل»؛

ب ـ إرادة دلالتها على الأمر؛

ج ـ إرادة حصول الطاعة من المخاطب[54].

وقد قُصِد باشتراط الإرادة الأولى الاحتراز من أي أمر يصدر عن النائم في نومه، وقُصد بالثانية استبعاد التهديد ـ مثلا ـ في نحو «افعل ما تشاء وسترى»، والإذن في نحو قولك: «ادخل» لمن تدعوه إلى دخول بيتك، ونحو ذلك، واحتج المعتزلة بأنه بدون وجود الإرادة لا يمكننا معرفة أكانت الصيغة تفيد الأمر أم التهديد؛ إذ إن الإرادة هي الوسيلة الوحيدة الدالّة[55]. ويرمي المعتزلة بالتشديد على إقحام الإرادات الثلاث السابقة إلى الوظيفة التي يؤديها المتخاطبون في العملية التخاطبية، والتفاعل بينهم، ومن ثمّ، يرمون إلى تعزيز اعتقادهم بأن القرآن ليس قديما.

أما علماء السنة،[56] فيعترفون بالنوع الأول من الإرادة، وينكرون النوعين الآخريْن في الأمر، محتجين في ذلك بأن مراد المتكلم ليس وسيلة للدلالة على الأمر (أو على غيره من المعاني): أي أن الدلالة لا تفهم من مراد المتكلم، بل بقرائن الأحوال، كما يذكر إمام الحرمين الجويني،[57] أو بالوضع في التعبير عن الحقيقة، وبالقرينة في التعبير عن المجاز، كما يفهم من القرافي[58].

ويستند رأي السنّة على افتراض أن مراد المتكلم «أمر داخلي يحتاج إلى معرّف»:[59] أي أن «الإرادة مدلول لا دليل»[60].

وبناء على ما تقدم عن رأي السنة في «الإرادة»، ولاسيما كلام القرافي، يمكن إعادة صوغ تعريف الاستعمال السابق على النحو الآتي: الاستعمال هو إرادة المعنى بإطلاق لفظ وضعي فقط، أو مع نصب قرينة.

وينبغي التشديد على أن «المراد» [وهو مفعول الإرادة ونتاجها] كثيرا ما يستخدم في مقابل المعنى، وفي هذه الحال، يصبح المعنى أعم من المراد: وبعبارة أخرى، فكل لفظ له معنى، ولكن لا يشتمل بالضرورة على مراد؛ لأن المراد ليس مطلوباً ـ كما يذكر القرافي ـ في دلالة اللفظ، بل في الدلالة باللفظ (يراجع 2. 3)[61]. والطريقة الأخرى في شرح الفرق بين المعنى والمراد أن يقال: إن المعنى هو المحتوى الحرفي للكلام، في حين أن المراد هو الرسالة التي يبلغها المتكلم، ويقصد أن يكشفها السامع لتحدث فيه تأثيراً معيّناً. وبناء على ما سبق، فإن المعنى محكوم بالوضع، والمراد محكوم بالاستعمال: أي أن فهم المعنى يتوقف على الصحة، وفهم المراد يتحدد بالقرينة،[62] وهو ما يؤول إلى القول بأن المعنى «ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مراداً»[63].

وفي البراغماتية الحديثة، يأخذ التمييز بين المعنى والمراد عادة الأشكال الآتية: الهُويّة sense والفحوى force،[64] ومعنى الجملة sentence meaning ومعنى القولة utterance meaning،[65] ومعنى القولة ومعنى المتكلم the speaker's meaning[66].

وفي التراث الأصولي يلقى التمييز بين المعنى والمراد أهمية كبرى، ولاسيما في موضوع المجاز؛ إذ يستخدم الأصوليون أحياناً «المعنى الموضوع له»، و«المعنى المستعمل فيه» للمعنى الحقيقي، والمعنى المجازي على الترتيب، ويخصصون المعنى المقصود للثاني فقط[67]. ويرون ـ على وجه العموم ـ أن مراد المتكلم ينبغي أن يُفهم من لدن المخاطب في عمليات التخاطب الفعلي، وأن فهم المعنى الوضعي ليس دائماً كافياً لاكتشاف مراد المتكلم. ومن ثم، فإن السؤال الذي ينبغي النظر فيه هو كيف يمكن أن يفهم مراد المتكلم إذا كان فهم المعنى الوضعي لكلام المتكلم ليس دائما كافياً لهذا الغرض؟ وأبسط جواب عن ذلك هو أنه على الرغم من أنّ الاستعمال محكوم مبدئيّاً بالقيود المفروضة عليه من الوضع، فإن المتكلمين لا يلزمون

أنفسهم بالجانب المثالي للغة، ذلك الجانب الذي يلبي مقتضيات الوضع، بل إن انتهاكَ حرفيّة اللغة ربما كانت أمرا بدهياً يُظهر كفاية المتكلم اللغوية،[68] بشرط (أ) أن ينصب قرينة على عدوله عن القيود المثالية للغة، و(ب) أن يكون هناك «علاقة»، أو «مناسبة» بين الدلالة الوضعية والمعنى المراد[69].

وينبغي ألا يعزب عن بالنا أنه مثلما يمكن أن تكون كمية المعلومات المراد إبلاغها بالكلام أكثر من أن تحتملها العناصر الوضعية، فإن كمية المعلومات التي تدل عليها العناصر الوضعية قد تكون أكثر مما يقصد المتكلم قوله؛ وذلك لأن «الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مراداً»[70]. ولعلّ من نافلة القول أن ما هو داخل في مراد المتكلم لا يستلزم أن تدل عليه العناصر الوضعية نفسها. ومن الناحية العملية، فإن هذين القانونين من الأهمية بمكان: فعندما يقال في العربية «نحن طالبان» جواباً عن السؤال: ما مهنتكما؟ فإن الإجابة تتضمن عناصر حشوية، وهي علامة التثنية في «طالبان»، التي فرضتها مقتضيات الوضع (أي أن المواضعات تتطلبها لاستيفاء الصحة اللغوية)، مع أن المتكلم لم يقصدها من الناحية التخاطبية. ومن هنا، فإنه إذا قال المرء «نحن طلبة»[71] ـ بدلا من ذلك ـ فسيكون موفّقاً في إبلاغ رسالته على الرغم من انتهاكه قواعد اللغة. ومن الناحية الأخرى، عندما يقول المتكلم «زيد كثير الرماد» قاصدا أنه كريم، فإنه لم يبلغ رسالته بالألفاظ الوضعية فقط، بل اعتمد ـ في واقع الأمر ـ إلى حد كبير على قدرة السامع الاستنتاجية لفهم المعنى المستنبط من الكلام: أي أن المتكلم يفترض أن السامع سيستنتج من «كثير الرماد» أنه كثيرا ما يحرق الحطب، ويشعل النار للطهي ← ويطبخ كمية كبيرة من الطعام ويدعو (أو يستقبل) عددا كبيرا من الضيوف ← ولذا فهو مضياف ومن ثمّ، كريم. على أنه ينبغي التنبيه على أن القدرة الاستنتاجية للسامع ليست كافية في حد ذاتها لاكتشاف مراد المتكلم؛ ولذا فإن هذه السلسلة من الاستنتاجات التي يستنبطها المتكلم لا يمكن أن تقود إلى اكتشاف مراد المتكلم إلا إذا كان المتكلم يتكلم على سبيل المجاز.

وتقرير أن المتكلم يتكلم مجازا أو حقيقة يتوقف على القرينة.

لقد تعرضنا حتى الآن إلى ثلاثة عوامل أساسية تتضمنها عملية التخاطب: القدرة الاستنتاجية للمتكلم، والقرينة، والوضع، وقد ميّز محمود الجونفوري (1062/ 1652) بين هذه العوامل الثلاثة وعزا لكلٍّ من هذه العوامل وظيفة معينة على النحو الآتي:

«إن الدلالة العقلية تكفي للمفهومية، والقرينة للمرادية، لكن لابد لصحة التركيب من أمر زائد، فلابد من السماع والإجازة منهم للاستعمال حتى يكون جارياً على قوانينهم، وهذا هو الوضع النوعي»[72].

والنقطة الأولى التي نلحظها في كلام الجونفوري: أنه لم يذكر فهم المعنى الحقيقي، الذي يُعتقد أنه مرتبط بالوضع.

والنقطة الثانية هي أن القرائن تكاد تؤدي للمرادية ما تؤديه الألفاظ الوضعية للمعنى الوضعي. وبعبارة أخرى، فإن اللفظ، والقرينة يؤديان وظيفة الدال، في حين أن المعنى والمراد يؤديان وظيفة المدلول. وعلى الرغم أنه ـ من حيث المبدأ ـ يمكن أن يقصد المتكلمون ما لا تعنيه ألفاظهم، فإن حريتهم في استخدام الألفاظ غير الموضوعة محدودة للمعاني المرادة مشروطة بقدرة اللفظ (مع مساعدة القرينة) على احتمال المعنى المراد؛ ولذا فإن «ما لا يحتمله اللفظ لا يثبت [في التخاطب] وإن نوي»،[73] كما يقول عبد اللطيف بن الملك (801/ 1399). ومع أنه ليس دائماً ممكناً تحديد المدى الذي يمكن أن يبتعد فيه مراد المتكلم عن المعنى الوضعي تحديداً دقيقاً، فإن احتمالية اللفظ لا تزال هي المعيار الأهم في التراث الأصولي. وعلاوة على الوضع، ينبغي أن تؤخذ القرينة في الحسبان بوصفها وسيلة لاكتشاف مراد المتكلم عندما نتحدث عن إمكانية فهم الألفاظ. وتزداد الحاجة إلى القرينة عندما يكون اللفظ ملبساً؛ لأنها تحدّد المعنى المراد من بين المعاني الأخرى التي يحتملها اللفظ. وبناء على ذلك، فإن «محتمل اللفظ لا يثبت

إلا إذا نوي»،[74] وحددته القرينة على أنه الدال على المرادية، كما أشار الجونفوري في الاقتباس السابق.

2.3.2 ـ القرينة

مصطلح القرينة،[75]، الذي يقابل مصطلح context باللغة الإنجليزية، يعني حرفياً «مقارنة»، وقد عرّفه الشريف الجرجاني ـ في معجمه الاصطلاحي ـ بأنه «أمر يشير إلى المطلوب»[76]. وعرّفه التهانوي (توفي بعد 1158/ 1745)[77] ـ بلغة اصطلاحية أدق ـ بأنه «ما نصب للدلالة على المراد»[78].

وعلى الرغم من أن التعريفين لا يغطّيان الاستعمال الشائع للمصطلح، فإنهما يركزان على مكوّن مهم من فحواه الاصطلاحي، وهو كونه دليلاً، أو أمارة على مراد المتكلم. ويمكننا القول ـ بناء على ذلك ـ إن معاني كل من «المقارنة» و«الأمارة» تؤلف المعنى المركزي لمصطلح القرينة في التراث الأصولي. وبمراعاة هذين المكوّنين لمفهوم القرينة، فقد قصد أن يغطّي المصطلح كل السمات المناسبة التي تسهم في اكتشاف مراد المتكلم.

ومع أن مصطلح القرينة يشتمل على عناصر لفظية وغير لفظية مرتبطة بالمعنى المراد، فقد استخدم الأصوليون أحيانا مصطلح «السياق» للإشارة إلى اللفظ الذي يسبق أو يتبع اللفظ المعني (سواء أكان كلمة أم قولة)،[79] غير أنه عندما يستخدم مصطلح «سياق» في مقابل مصطلح «سباق»، فإن الأول يقصر على الألفاظ اللاحقة، في حين يطلق الثاني على الألفاظ السابقة[80].

ولا يغطي مصطلح «القرينة» الأحوال الآنية التي يستخدم فيها الكلام، بل يشمل أيضاً «العهد بين المتكلمين»،[81] وافتراضات السامع[82].

ومن الشائع في أعمال الأصوليين التمييز بين ثلاثة أنواع من القرائن في الأقل:

1 ـ القرينة اللفظية (قد تسمى النطقية، أو المقالية)، التي تشمل أي عنصر

منطوق يُعتقد أنه يسهم في توضيح مراد المتكلم[83].

2 ـ القرينة العقلية، التي تحتوي على أي حقائق إدراكية يُعتقد أنها تسهم في توضيح مراد المتكلم[84].

3 ـ القرينة الحالية، التي تتضمن حال المتكلم، وشؤونه، وتاريخه السابق من حيث الصدق، وأي عمل، أو إشارة يقوم بها، والمقام الذي يقال فيه الكلام[85].

وفيما يتعلق بالنوع الأخير، يذكر الغزالي أن القرائن الحالية «لا تدخل تحت الحصر والتخمين»[86]. وينبغي أن يفهم كلام الغزالي هذا في ضوء الاعتقاد بأن القرينة ما هي إلا وسيلة لمعرفة مراد المتكلم، كما يذكر عزمي زاده (1040/ 1630)[87]. وبناء على ذلك، لمّا كانت مرادات المتكلمين غير متناهية بطبيعتها، ولا يمكن التنبؤ بها، فكذلك القرائن التي تعبر عنها في العملية التخاطبية. وتعد سمة القرينة هذه مهمة جدا؛ لأنها تجعل من أثر القرينة عنصرا تخاطبيا يمكن أن يؤدي الوظيفة التي لا يمكن للألفاظ الوضعية القيام بها، إذ إن «كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعيّن فيه القرائن»[88].

وفيما يتعلق بوظيفة القرينة يفرق الأصوليون والبلاغيون بين نوعين من القرينة:

1 ـ القرينة الصارفة، التي تدل على تعذر حمل اللفظ على ظاهره[89].

2 ـ القرينة الهادية، التي تدل السامع على المعنى المراد[90].

يشدد محمد الجرجاني (729/ 1329) على أن القرينة الصارفة وحدها لا تفيد في معرفة مراد المتكلم؛ «لأن عدم إرادة شيء لا يستلزم إرادة شيء آخر بعينه، فلا بد من قرينة هادية»،[91] لبلوغ المعنى المقصود مادام أثر القرينة الصارفة مقتصراً على الدلالة على أن المعنى الحقيقي ليس هو المعنى المراد.

على أنه من المعتاد في البلاغة العربية وعلم الأصول تسمية القرينة «علاقة»، والتمييز بين ما لا يقل عن خمسة وعشرين نوعاً من القرائن[92] تختزل عادة في أربعة أو خمسة أنواع هي «الاشتراك في الشكل»، و« الاشتراك في الصفة»، و«اعتبار ما كان» و«اعتبار ما سيكون»، و«المجاورة». وقد تعمّدوا أن يكون النوع الأخير فضفاضاً ليشمل أي علاقة معتبرة، بما في ذلك التضاد، حيث تستخدم عبارة مثل «أنت أسد» على سبيل التهكّم لتعني «أنت جبان». وما يجمع كل هذه الأنواع من العلاقات (الخمس والعشرين) أنها مبنية على استقصاء للارتباطات الممكنة التي قد تقع بين المعاني في العالم الخارجي، أو في أذهان المتكلمين. وقد تُوصّل إلى هذه الأنواع من العلاقات بعد استقراء قائم على بحث في اللغة[93]. ويبدو أن الهدف الأساسي لهذا الاستقراء هو اكتشاف إلى أي حدّ يمكن أن يربط عقل المتكلم بين المعاني الحقيقية والمرادات المجازية للمتكلمين.

والنتيجة التي توصّل إليها علماء الأصول أن هذه العلاقات ينبغي «أن يكون لها اختصاص وشهرة، ولا يُكتفى بمجرد الارتباط كيف كان»[94]. والظاهر أن الغاية من وضع هذا الشرط التشديد على الإسهام الأساسي لفكرة «العهد» التي اكتسبها المتخاطبون عن موضوع الكلام في عملية التخاطب. ومن ثمّ، إذا قيل: «زيد أسد» عندما يكون المقصود أنه شجاع، فسيفهم الكلام فهما سليماً، أما إذا قيلت القولة نفسها لتعني أن نَفَسَه كريه، أو أن في فمه بخراً، فلن تفهم القولة عادةً؛ لأن الربط بين صفة البخر في الفم، والأسد ليس فيه اختصاص وشهرة[95].

ومن الواضح أن «القرينة الهادية» (أو العلاقة) لها صلة عادة بالقيم الثقافية، مع أن العقل يؤدي وظيفة أساسية في صياغتها. إن الصعوبات التي يلقاها غير العرب في فهم كناية من نحو «زيد كثير الرماد»، أو «زيد جبان الكلب» (التي تعني كل منهما زيد كريم) تدلّل على أهمية الوظيفة التي تؤديها البيئة في فهم القولات اللغوية.

هوامش الفصل الثاني

(1) هذا الهامش متعلق بالنص الإنجليزي فقط.

(2) Weiss, "Language...", pp.61-62.

(3) الرهاوي، ص51.

(4) للمقارنة ينظر: القرافي، شرح تنقيح، ص 20 ـ 22،
Saussure, *Cours de Linguistique général*, pp.30-38.

(5) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي هو متكلّم أشعري، وفقيه مالكي، وعالم متميز من علماء الأصول. وقد عدّه السيوطي مجتهداً، وقد كتب حوالى عشرين كتاباً، من بينها:
أنوار البروق في أنواع الفروق؛
الذخيرة في الفقه المالكي؛
الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام؛
الاستغناء في الاستثناء؛
نفائس الأصول في شرح المحصول؛
شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول؛
تنقيح الفصول في الأصول.

(6) القرافي، شرح التنقيح، ص 20.

(7) ينظر السابق، ص 20 ـ 21.

(8) السابق، ص 22.

(9) ينظر الغزالي، المستصفى، 1/ 339.

(10) ينظر السابق.

(11) الغزالي، معيار، ص 43.

(12) السيوطي، المزهر، 1/ 42.

(13) الرازي، 1/ 68؛ وينظر السيوطي، 1/ 42.

(14) الرازي، 1/ 68.

(15) الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 186.

(16) ينظر السيوطي، المزهر، 1/ 42.

(17) يفضل أدريان قالي Adrian Gully أن يترجم القياس هنا بـ «إعطاء الشرعية للمادة اللغوية وفقاً للقواعد التي تحكم اللغة».
See Gully, *Grammar*, p. 45.

(18) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 413؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 186.

(19) القرافي، شرح التنقيح، ص 413.

(20) ابن يعيش، شرح المفصّل، 1/ 27.

(21) التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 171؛ ينظر أيضاً البصري، 1/ 10 ـ 11.

(22) محمد الجرجاني، الإشارات، ص 23.

(23) القرافي، شرح التنقيح، ص 413.

(24) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 183.
(25) السيوطي، المزهر، 1/ 43.
(26) السابق، 1/ 44.
(27) السابق.
(28) الاستراباذي، شرح الرضي، 1/ 25.
(29) السابق.
(30) See Martinet, *A Functional View of Language*, pp.50-51; *idem*, *Elements of General Linguistics*, pp. 110-111.
(31) Weiss, "Language ", p.94.
(32) الحرف C المستخدم في النص الإنجليزي استخدم ليقابل الصوامت التي ليست جزءاً من الصيغة الصرفية. أما الصوائت، وأداة التعريف والتنوين فقد وضعت في الصيغة كما هي.
(33) ابن خلدون المقدمة، ص 474.
(34) Ibn Khalduun, *al-Muqaddimah*, 3/380.
(35) عبد القاهر الجرجاني نحويٌ، وبلاغيٌ متميز، ويعتقد على نطاق واسع أنه المؤسس الحقيقي للبلاغة العربية. وقد كان لكتابيه «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز» تأثير كبير في اللغويات العربية. ومع أنه ليس أصولياً، فإن التفاعل التقليدي بين البلاغة العربية وعلم الأصول، الذي يعود جزئياً إلى أن الأغلبية الساحقة من الأصوليين هم من البلاغيين جعل كلامه مناسباً هنا. (ينظر، الزركلي، الأعلام، 1/ 95).
(36) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 345 ـ 347.
(37) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 187 ـ 188.
(38) ينظر العضد، 1/ 187.
(39) ينظر السابق، 1/ 187 ـ 188.
(40) ينظر السابق.
(41) ينظر السابق.
(42) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 188.
(43) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 33.
(44) ينظر السابق، ص 34 ـ 35.
(45) السابق، ص 35.
(46) ينظر السابق، ص 35 ـ 36.
(47) ينظر السابق، ص 35.
(48) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 188.
(49) القرافي، شرح التنقيح، ص 20.
(50) السابق، ص 22.
(51) ينظر أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 525 ـ 563؛ ابن تيمية، كتاب الصفدية، 2/ 87.
(52) ينظر الجويني، 1/ 199 ـ 202؛ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ص 146 ـ 160.

(53) ابن تيمية، كتاب الصفدية، 2/ 54 ـ 110.
(54) ينظر الجويني، 1/ 204، العضد، 2/ 78؛ الغزالي، المستصفى، 1/ 414.
(55) الرازي، 1/ 198.
(56) مصطلح «السني» في هذا السياق يستخدم في معنى أضيق من أي مكان آخر في هذا الكتاب حين استخدم مقابلا لمصطلح «شيعي».
(57) الجويني، 1/ 211.
(58) القرافي، شرح التنقيح، ص 138.
(59) الرازي، 1/ 197.
(60) القرافي، شرح التنقيح، ص 218.
(61) السابق، ص 136.
(62) شرح صدر الشريعة، 1/ 316.
(63) الأنصاري، 1/ 319.
(64) See Leech, *Principles of Pragmatics*, p.30; Marmor, *Interpretation and Legal Theory*, p.15.
(65) See Grice, "Meaning", pp. 53-59; *idem*, "Utterer's Meaning", pp.54-70; Levinson, *Pragmatics*, p. 19; Platts, *Ways of Meaning*, p. 88-89.
(66) Dascal, "On the Pragmatic Structure of Conversation", p. 41.
(67) ينظر ـ مثلا ـ الهروي، 1/ 142.
(68) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 144، الأنصاري، 1/ 204.
(69) ينظر الهروي، 1/ 142.
(70) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 113.
(71) هذه هي الإجابة الشائعة في العامية الحديثة، ومعظم اللغات.
(72) الأنصاري، 1/ 204.
(73) ابن الملك، ص 140.
(74) السابق.
(75) للاطلاع على مناقشة مصطلح «القرينة» في الخطاب الأصولي ينظر:
Hallaq, "Brief Communications...", 475-480.
(76) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 93.
(77) الزركلي، الأعلام، 6/ 969؛ كحالة، معجم المؤلفين. ..، 11/ 47.
(78) التهانوي، 2/ 969. (الاستعارة).
(79) ينظر ابن الملك، ص 427؛ الرهاوي، ص 427.
(80) ينظر زاده، ص 427.
(81) ينظر الرازي، 1/ 381.
(82) ينظر السابق، ص 1/ 140.
(83) ينظر السابق؛ الغزالي، المستصفى، 1/ 339.
(84) ينظر الغزالي، المستصفى، 1/ 340.

(85) ينظر الرازي، 1/ 140؛ الغزالي، المستصفى، 1/ 340.
(86) الغزالي، المستصفى، 1/ 340.
(87) ينظر زاده، ص 352.
(88) الغزالي، المستصفى، 1/ 340.
(89) محمد الجرجاني، الإشارات...، ص 205.
(90) ينظر السابق.
(91) السابق.
(92) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 143؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 143 ـ 144؛ محب الله، 1/ 203.
(93) التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 145.
(94) القرافي، شرح التنقيح، ص 47.
(95) المبدأ الثاني من مبادئ الاستعارة عند سيرل، الذي قصد به ربط المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي يشتمل على فكرة مشابهة. ينظر: Searle, "Metaphor", p. 534.



الفصل الثالث

الحمـــل

1.3 ـ مقدمة

لقد لقي مصطلح «الحمل» في التراث الأصولي اهتماماً كبيراً، ولعلّ أهم الأسباب المفسرة لذلك أن حياة المسلم كلها مرتبطة بالأحكام المستنبطة من النص الربّاني، الذي يمثّل النواة الأساسية لطائفة من النصوص المرتبطة به. ويعتقد المسلمون أن الأحكام، والقيم، والأصول المستمدة من القرآن والسنة تخاطب جميع البشر، وتصلح لكل مجتمع؛ ولذا فإن نصوصاً من هذا النوع يجب أن تكون صالحة لأن تُقرأ وتفهم في كل زمان. ومن ثمّ، فإن الحمل ـ بهذا المعنى ـ يُعدّ ضرباً من البحث عن مرادات الله ـ جلّ وعزّ ـ ورسوله الكريم ـ صلى الله عليه وسلّم ـ ، على أنه ينبغي لأي محاولة لفهم هذه النصوص، أو لوضع مقاربة لأداء هذه المهمة أن تأخذ المعايير السابقة في الحسبان.

وعلاوة على ذلك، يتضمّن الحمل مجموعة كبيرة من أفعال الكلام

التي لها تأثير اجتماعي، وشرعي، وديني على المسلمين في حياتهم اليومية. ومن أمثلة أفعال الكلام هذه: القسم، والقذف، وما يعرف بصيغ العقود، نحو «نكحت»، و«أنت طالق». وقد عُهِد للفقهاء، الذين عرفوا بقدرتهم على أن يقرروا ما الذي يترتب على كلام ما من تأثير مباشر أو غير مباشر، أن يستخدموا منهج الأصوليين نفسه في حمل أفعال الكلام على محاملها المناسبة. ولقد قبل الناس على وجه العموم أن يُعهد لأصول الفقه العناية بصوغ الأصول، والاستراتيجيات العامة التي يمكن الاعتماد عليها في الحمل.

ويفهم عامة المهتمين بعلم الأصول مصطلح الحمل بأنه اعتقاد السامع مراد المتكلم[1]. وبناء على ذلك، ينبغي لأي حملٍ أن يسبق باستعمال مقصود، وهو ما يؤدي إلى القول بأن كل كلام يصدر عن نائم، أو مجنون أو نحوهما لا يستحق الحمل، مع أن السامع قد يحاول فهمه، بيد أنه ثمة فرق جوهري بين فهم الكلام، وحمله على وجه ما. ومن ثمّ، ينبغي أن يكون هناك ثلاثة شروط في الأقل لكي يستحق الكلام حمله على وجه ما:

1 ـ ينبغي أن يكون النطق به مقصوداً؛

2 ـ أن يقصد به مخاطبة السامع؛

3 ـ أن يكون السامع عاقلاً، وقادراً على فهمه.

ويمكن استنتاج هذه الشروط الثلاثة من التعريف الآتي الذي اقترحه أحد الأصوليين للخطاب، الذي يُعدّ موضوعاً للحمل: الخطاب هو «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه»[2]. وقد أريد بـ «المتواضع عليه» الاحتراز عن «الألفاظ المهملة»، وهي «الألفاظ غير الدالّة على معنى بالوضع»،[3] التي لا تُعد ـ بناء على ذلك ـ جزءاً من اللغة التي وقع بها التخاطب. وقد ألحّ سيف الدين الآمدي (631/ 1233)، الذي قدّم هذا التعريف للخطاب على مراد المتكلم، وقدرة السامع على فهمه، جاعلاً الخطاب غير منطبق على القولات التي تصدر عن النائم (كما ذكر في

الشرطين 1، 2)، ولا على القولات التي يخاطب بها غير العاقل (أو الذي لا يتكلم لغة المتكلم)، الذي لا يفهم فحوى الخطاب فهما كاملاً (الشرط 3). ويمكن الادعاء بأن قدرة السامع على الحمل تُحفّز بقصد المتكلم أن كلامه إنما استخدم ليكتشفه السامع بحيث يشعر ذلك السامع أنه مطالب ببذل بعض الجهد لفهم مراد المتكلم.

أما النقطة الأخرى التي نالت شيئا من الاهتمام فيما يتعلق بالحمل، فهي التعاون، الذي عُدّ الباعث وراء التخاطب عموماً. والتعاون ـ في مجال التخاطب ـ قد يحدث بوسيلة أخرى غير اللغة، كالإشارات، والإيماءات، غير أنه نتيجة للخصائص الموجودة في اللغة المنطوقة، كانت اللغة هي الوسيلة المفضلة، وأهم من وسائل التخاطب الأخرى. ومن هذه الخصائص التي توجد في اللغة المنطوقة:

1 ـ الكفاية (كونها قادرة على أن تشير إلى الأشياء الموجودة، وغير الموجودة)؛

2 ـ سهولة الاستعمال (يُعد التكلّم من الناحية المادية عملية استثمار لمخارج النفس دون تكلّف)؛

3 ـ الفناء (الأصوات تفنى عقب الاستعمال مباشرة)؛

4 ـ التقطيع (الذي به يمكن إحداث عدد غير متناه من القولات)[4].

وعلى الرغم من أن «التعاون» في علم الأصول ثبت أنه يسهم في عملية التخاطب،غير أنه لم يعط الأهمية، والمكانة المنهجية التي عزاها إليه قرايس في تفسيره البراغماتي لكيفية حدوث التخاطب.

ففي تفسير التخاطب عند الأصوليين، يصوغ السامع بعض الافتراضات عن الحد الذي يكون فيه المتكلم متعاوناً. وتنبني هذه الافتراضات ـ ما أمكن ذلك ـ على معرفة السامع عن عادة المتكلم في استعماله للغة. ويستلزم هذا وجود صلة بين معرفة السامع للمتكلم، ونجاح التخاطب: «كلما كان السامع

أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»[5].

ولكي نحصل على حمل سليم لمرادات الله ـ عزّ وجلّ ـ ورسوله الكريم ـ صلى الله عليه وسلّم ـ يرى الأصوليون ضرورة استيفاء الافتراضين الآتيين:

أوّلاً: يستحيل أن يقول الله شيئاً دون قصد؛

ثانياً: يستحيل أن يقصد تعالى شيئا خلافا لما يفهمه الناس[6] (ومن ذلك أنه لا يتكلم كلاما ملبسا يفهم منه الناس خلاف مراده).

وتبدو أهمية هذين الافتراضين هنا في كونهما يمثلان جزءاً من أصل عام ينبغي اعتباره في الحمل. وقد صاغ القرافي هذا الأصل على النحو الآتي:

«الأصل أن اللفظ يحقق مقتضاه، وأن يفيد معناه»[7].

ومن هنا، فإن السامع مطالب بأن يتصرّف تبعاً لهذا الأصل، مع ما يستلزمه ذلك من افتراض أن السامع يبحث عن المعنى إلى أن يجده. فإن لم يكن المعنى الحقيقي منسجما مع السياق (في معناه العام)، تعيّن على السامع أن يبحث عن معنى آخر إلى أن يكتمل البحث على نحو مرض. وهناك استراتجيات معينة توجّه عملية البحث عن المعنى المقصود (سوف تشرح فيما بعد).

وإذا اعتقد السامع أن المتكلم صادق، فسيحمل كلامه على أنه مفيد، حتى إذا بدا معناه الظاهر غير واضح. ومهمة السامع في هذه الحال هي البحث عن معنى آخر، توجّهه في ذلك السمات السياقية. ولذلك، إذا أخبر المتكلم السامع أنه رأى قمرا يبتسم، فسيحمل السامع كلامه على المجاز، بشرط أن يعتقد صدقه.

2.3 ـ الفقه والفهم والحمل

يكشف تمييز علماء الأصوليين بين الفهم والفقه عن تبصّر عميق في مسألة التخاطب. ومن الواضح أن هذا التمييز يفترض تمييزا آخر ذا صلة به، وهو التفريق بين المعنى والقصد (أو المراد)[8]. وقد أَلِف علم الأصول أن يُعرّف الفقه في معناه غير الاصطلاحي بأنه «المعرفة بقصد المتكلم»[9]. وهو ـ كما يقول ابن قيّم الجوزيّة ـ أخصّ من الفهم؛ لكونه أكثر تقييدا من الفهم في مفهومه العام[10]. ومن ثمّ، فإن الفقه يتضمّن الفهم، وليس العكس. وثمة طريقة أخرى لشرح الفرق بين الفهم والفقه، وهي أن نقول: إن الفهم نتاج للوضع، والفقه نتاج للاستعمال.

وللفقه تاريخ طويل في التراث الإسلامي يمكن عزوه إلى القرآن الكريم، إذ يمكن أن نجد فيه شرحاً ضمنيا لمعنى الكلمة، ومشتقاتها، فقد ارتبطت الكلمة بإيحاءات مدحية، في حين يوحي عدم وجود صفة الفقه بالذم، والنقد لمن يفتقر إليها.

ويشير ماكليين Maclean إلى أنّ «أولئك الذين قرأوا النصوص قراءة حرفيّة، وليس وفقاً لمعانيها [الحقيقية] يقال عنهم: إنهم يفهمون على الطريقة اليهودية؛ لرفض اليهود العدول عن ظاهر النص»[11].

وفي التراث الإسلامي وضع الظاهرية (الذين بنوا منهجهم حصراً على المعنى الظاهري للكلام) أنفسهم في موقف مشابه. ولمّا كان الفقه يرمي إلى معرفة مراد المتكلم، وهو ما يفترض اعتبارات غير لغوية، لم تَجرِ عادة الأصوليين على تسمية هذه الطائفة فقهاء؛ لأنهم أخفقوا في الذهاب إلى أبعد من المعاني الحرفيّة للكلمات[12]. وفي محاولة ابن القيّم الجوزية شرح ما يراه من أن الظاهرية لم يفهموا النصوص الدينية، أثار حقيقة أنهم استندوا إلى المعنى الظاهري، دون اعتبار عناصر أخرى، كالمفاهيم، وإشارات الألفاظ[13]. ولترسيخ موقفه بشأن هذا الموضوع، وصف من ينهج النص من حيث منطوقه فقط بأنه «لفظي»، في حين أطلق مصطلح «عارف» على من

يسأل عن مراد المتكلم[14]. وفي البراغماتية الحديثة، بينما يسمى المنهج الظاهري «الأنموذج الوضعي» code model، يدعى منهج الجمهور «الأنموذج الاستنتاجي» inferential model[15].

ومما لا ريب فيه أن إحدى أفكار علماء الأصول الأساسية أنهم عدّوا العقل واحداً من عنصرين فاعلين في عملية الفقه[16]. أما العنصر الآخر فهو السمع، الذي يشمل المعرفتين القبلية والحالية عن العناصر المناسبة التي تسهم في عملية الحمل (وذلك مثل الوضع، والاستعمال الشائع، وعادة المتكلم باستخدامه اللغة، والقرينة). وبناء على هذا، فإن الفقه مزيج بين مكوّنين متفاعلين، هما السمع والعقل.

وثمة فكرة أخرى في علم الأصول هي مقاصد الشريعة. ويمكن أن يلّخص جوهر هذه الفكرة بالقول: إن المرادات الفعلية التي تتجسّد في النص الرباني توجّهها مقاصد أوسع، وأكثر تجريداً، وأصوليّة، كما يفهم من الماتريدية، والحنابلة، والمعتزلة، وغيرهم. وخلافاً للأشاعرة، ترى هذه المذاهب أن مصالح البشر معتبرة من لدنه ـ عز وجل ـ في أفعاله وأحكامه، وأنّ الغاية من هذه المقاصد يمكن معرفتها[17]. وقد أشار أبو إسحاق الشاطبي، الذي عوّل كثيراً على مقاصد الشريعة، إلى أن الشريعة جاءت لحفظ الضرورات الخمس: وهي الدين، والحياة، والنسل، والمال، والعقل، مع إصراره على أولوية الضروريّات على الحاجيّات، والحاجيّات على التحسينيّات[18]. وعلى المفسّر (أو الحامل إن رمنا الدقة الاصطلاحية) أن يدرك ـ عند محاولته استنباطه الأحكام من النصوص ـ العلاقة بين مقاصد الشريعة وأولوياتها من ناحية، وظاهر النص من ناحية أخرى. فإذا بدا أن ثمة نصّا متعارضاً ـ بطريقة أو أخرى ـ مع أصل عام ينبغي أن يوّفق بينهما؛ لأن الشارع أنزل هذا النص مع قصد المحافظة على تلك الأصول[19].

وقد يكون من المعقول أن تُتضمن فكرة الأخذ بمقاصد الشريعة، وأي مقاصد أخرى[20] على وجه العموم، في الفكرة الأكثر تجريداً، وهي معرفة

عادة المتكلم باستخدامه اللغة، التي يُعتقد بأنها تُسهّل عملية البحث عن المراد الفعلي من النص.

لدينا حتى الآن ثلاثة مصطلحات متميّزة، وإن كانت مترابطة، لعملية استيعاب النص: الحمل، والفقه، والفهم. وسنركز ـ فيما سيأتي ـ على الحمل؛ للأسباب الآتية:

أوّلا: يُعد واحداً من العناصر الأربعة المؤلفة للتخاطب.

ثانيا: كونه محايداً (خاليا من الإيحاءات الاستحسانية التي يتسم بها مصطلح الفقه).

ثالثا: كونه عاما بحيث يمكن أن يستخدم مع كل أفعال الكلام، سواء أكانت ذات طبيعة دينية أم لا. وسنتفادى استخدام مصطلح «الفقه»؛ لما له من إيحاءات فقهية ناشئة عن استخدامه عَلَماً لـ «علم الفقه». أما «الفهم» فلكونه فضفاضا، ولكونهم يعدونه عملية مؤقتة لبلوغ حملٍ ما لمراد المتكلم يجعله غير مناسب لمناقشته هنا. (يراجع الشكل 3. 1).

الخصيصة	الحمل	الفقه	الفهم
فعل وضعي	−	−	+
فعل استعمالي	+	+	−
فعل متعلق بالمعنى	−	−	+
فعل متعلق بالمراد	+	+	−
يوحي بأنه احتمالي	+	−	−
يوحي بنجاح السامع	−	+	+
له إيحاءات فقهية	−	+	−
له إيحاءات استحسانية	−	+	+

الشكل 3. 1
الفروق بين الحمل والفقه والفهم

3.3 ـ الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ[21]

يستلزم التفريق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ، الذي يبدو أن القرافي أوّل من قدّمه، أن ما يقصده المتكلم بكلامه، وما يحمله السامع شيئان مختلفان. ويشير ابن حلول القيرواني (895/ 1489) إلى أن تفريق القرافي في كتابه «شرح تنقيح الفصول» يبدو أنه يقترح أن الفكرتين مختلفتان تماماً، لكن الدلالة باللفظ ـ في شرحه لمحصول الرازي [لعلّه نفائس الأصول] ـ تبدو أعمّ من دلالة اللفظ، التي فسرت بالفهم[22].

وقد استطاع القرافي أن يقدم خمسة عشر فرقاً بين الدلالة باللفظ، ودلالة اللفظ[23]. ومع أنه من الصعب أن نقوّم أهمية كل فرق بينهما، يمكن أن يقال: إن كثيراً من هذه الفروق ليس له أهمية واضحة؛ لأن الظاهر أنها ظهرت للوجود نتيجة لإصراره على ذكر أكبر عدد من الفروق الممكنة، دون أن تكون لها اختلافات قيّمة ذات صلة.

ومن الاعتبارات التي اعتمد عليها القرافي في رسمه للفروق:

1 ـ **الفاعل**: وقد أدخل تحت هذا الاعتبار ثلاثة فروق هي:

أ ـ الدلالة باللفظ فعل المتكلم، ودلالة اللفظ فعل السامع. وبحسب عبارة القرافي «الدلالة باللفظ صفة المتكلم، ودلالة اللفظ صفة السامع»[24].

ب ـ الدلالة باللفظ تحدث في جهاز النطق، أما دلالة اللفظ فتحدث في عقل السامع[25].

جـ ـ دلالة اللفظ مشروطة بالحياة[26].

ومن الواضح أن القرافي لا يبدو دقيقاً في صوغه لـ «ب»؛ لأنه ركز على الجانب الفيزيائي في الدلالة باللفظ، وعلى الجانب العقلي في دلالة اللفظ. وربما كان سبب ذلك هو أنه يميل إلى أن يجعل الدلالة باللفظ عامة جدّا بحيث تشمل أي لفظ يمكن تفسيره: سواء أكان صادرا عن إنسان أم

عن حيوان، أم حتى عن جماد. وهذا المفهوم العام للدلالة باللفظ هو بالتحديد ما فهمه ابن حلول من (ج)[27].

والمشكلة التي تبرز من توسيع مصطلح الدلالة باللفظ على هذا النحو هي أنه يؤدي إلى التخلي عن «القصدية» بوصفها شرطاً لأي تخاطب. وقد عدّ القرافي ـ في مكان آخر من الكتاب المذكور ـ «القصد» شرطا في الدلالة باللفظ[28]. ثم إن تعريفه للدلالة باللفظ على أنها الاستعمال يفترض «القصدية» كما هو مشروح في الفصل السابق. ولكي نوفّق بين إدخال «القصدية» في الدلالة باللفظ في بعض الأحوال، وإبعاده إيّاها في التفريق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ، يمكن أن نقول: إن القصدية معتبرة في الدلالة باللفظ في مفهومها الضيق، ولكنها مهملة في الدلالة باللفظ في مفهومها الواسع: فصوت الرعد يمكن أن يكون مثالا جيّدا للدلالة باللفظ في مفهومها الواسع؛ لأن الرعد لا يقصد إخبارنا بأي رسالة، وإن استنتجنا منه شيئا ما عندما نسمعه. بيد أنه من الناحية البراغماتية والتخاطبية، فإن المفهوم الضيق للدلالة باللفظ هو الذي يهمنا في هذا العمل.

2 ـ **الوجود**: فدلالة اللفظ مشروطة بالدلالة باللفظ: أي أنه كلما وجدت دلالة اللفظ، وجدت الدلالة باللفظ، ولكن قد توجد الدلالة باللفظ دون أن تتبعها دلالة اللفظ[29].

3 ـ **السببية**: فالدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ نتيجة[30]. ومن المهم أن نلحظ هنا أن حدوث السبب لا يستلزم ـ كما يذكر الأصوليون في مواضع مختلفة ـ حدوث النتيجة؛ إذ قد يكون هناك مانع؛ ولذا فإن الدلالة باللفظ ربما لا تتبع بدلالة اللفظ لوجود مشكلات تخاطبية معينة.

4 ـ **أنواع الدلالة**: بينما يمكن تقسيم الدلالة باللفظ إلى نوعين: حقيقة ومجاز، يمكن تقسيم دلالة اللفظ إلى ثلاثة أقسام هي: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام (يراجع 5. 2. 1. 1)[31]. وستناقش أنواع دلالة اللفظ

في الفصل الخامس، ولكن دعنا نناقش هنا نوعي الدلالة باللفظ، التي أقحمت في التعريف الآتي للدلالة باللفظ:

يعرف القرافي الدلالة باللفظ بأنها «هي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجاز»[32]. وتتعلق الأهمية البراغماتية لهذا التعريف (بل للفكرة نفسها) بكونها تستلزم التفريق بين ما تعنيه الكلمات نفسها، وما نعنيه نحن بها، وبكونها تجعل من المتكلم مؤلفا للرسالة إلى حدّ أن صوغ الكلام محكوم بالعناصر غير اللغوية التي يراعيها، ولاسيما مراده، والقرينة، والأغراض البلاغية، ونوع السامع، وتوقعات المتكلم عنه.

أما مراد المتكلم، فيُعتقد بوجه عام أنه يحكم اختيار المتكلم لكلماته، وترتيبها في اللغات ذات الترتيب الحر، التي تعد العربية واحدا منها. وبمصطلحات حديثة فإن مراد المتكلم هو الذي يحددّ ما يسميه فرديناند دو سوسور «العلاقات الاستبدالية والائتلافية paradigmatic and syntagmatic relationships في كلام ما. ويبدو من المعقول الاعتقاد بأن الكلمات المختارة من بدائلها والأنماط التي يختار المتكلم أن ينحو نحوها هي التي تؤلف رسالته. ويعتقد على نطاق واسع أن أي عنصر لغوي يستخدمه المتكلم العاقل إنما هو مقصود في التخاطب، ومن ثمّ، فإن بدائله الممكنة مهملة إهمالا مقصودا. ويمكن أن يرى هذا بوضوح في الفكرة المثيرة للجدل «مفهوم المخالفة»، الذي سندرسه في الفصل الخامس (يراجع 5. 3. 3. 2. 1). كما أن أي نوع من إعطاء الأولوية لبعض أجزاء الكلام ينظر إليه عادة على أنه مقصود. وعلى وجه الإجمال، فإن الرأي الشائع في كتب الأصول هو أن دلالة الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم»[33].

ومن الاعتقادات الشائعة أن القرينة تسهم في صوغ الكلام: ففي المقام الذي يصحب فيه المتكلم صيّادا، فيقول له فجأة «غزال»، فسيفترض أن

المتكلم قد اضطر إلى حذف بعض أجزاء كلامه.

ثم إن المتكلم قد يراعي ما يعرف في البلاغة العربية وعلم الأصول «الأغراض البلاغية» للتأثير في سامعه: فالتأدب، والتعظيم، والتحقير أمثلة للأغراض البلاغية، التي يعتقد أن لها تأثيرات كبيرة في الكلام من حيث الكيف والكم وترتيب العناصر اللغوية المستخدمة في الكلام.

ويعتقد أيضاً أن الخطاب محكوم جزئيا بنوع السامع، والتوقعات والافتراضات التي يكونها المتكلم عنه[34]. وبناء على ذلك، يجب أن يكون الخطاب الموجه للشخص الغبي صريحا ومفصّلا، وأن يكون مؤكّداً للمنكر، وهلم جرّاً.

وثمة تفريق جوهري ينبغي أن يرسم بين المعنى المقصود والمعنى المحمول على وجه ما، وقد وسّع هذا التفريق ليشمل المعنى الوضعي. ومن الواضح أنه بالإمكان ربط المعنى المقصود بالدلالة باللفظ، والمعنى المحمول بدلالة اللفظ، أما المعنى الوضعي فسيبقى دون مقابل في تفريق القرافي. والغاية من هذا التفريق الثلاثي مقاربة السؤال: متى يعدّ التخاطب ناجحاً؟ والخطوة الأولى هي استقراء احتمالات وقوع كل معنى في علاقته بالمعنيين الآخرين. وسيتبيّن لنا عادة أن ثمة احتمالات خمسة هي:

1 ـ يتفق المعنى الوضعي مع المعنى المقصود، ويخالف المعنى المحمول، وذلك عندما يكون كلام المتكلم مطابقا للوضع: أي عندما يكون كلامه من قبيل الحقيقة، ولكن السامع يخفق في فهم مراد المتكلم، ربما بسبب بعض السمات المُشكلة في اللغة نفسها، كاللبس ونحوه.

2 ـ يتفق المعنى الوضعي مع المعنى المحمول، ويخالف المعنى المقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ولا يكتشف السامع ذلك، معتقداً أن كلامه حقيقة، فيخفق في معرفة مراد المتكلم؛ لأسباب براغماتية (كالقرائن المضللة).

3 ـ يتفق المعنى المقصود مع المعنى المحمول، ويخالف المعنى الوضعي، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ويكتشف السامع ذلك؛ لوجود معلومات سياقية كافية، ونجاح المتخاطبين في مراعاتها.

4 ـ يختلف المعنى المحمول مع كلا المعنيين: الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ويخفق السامع في اكتشاف ذلك؛ للأسباب المذكورة في (2).

5 ـ يتفق المعنى المحمول مع كلا المعنيين: الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل الحقيقة، ويكتشف السامع ذلك؛ لعدم وجود قرينة مانعة. ومن الواضح أن هذا هو الشكل المثالي للتخاطب الذي تتفق فيه كل العناصر التخاطبية مع ما يروم للأصوليين تسميته بـ «الأصول».

الرقم	المعنى الوضعي	المعنى المقصود	المعنى المحمول	نجاح التخاطب
1	+	+	-	غير ناجح
	+	-	+	غير ناجح
	-	+	+	ناجح
4	-	+	-	غير ناجح
5	+	+	+	ناجح

الشكل 3. 2
متى يعدّ التخاطب ناجحاً؟

وكما رأينا، فإن نجاح التخاطب يتوقف على التوافق بين المعنى المقصود، والمعنى المحمول (تأمل 3 و5)، وليس بين المعنى الوضعي، وأي من المعنيين الآخرين (تأمل 1 و2). وهذا يؤدي إلى استنتاج أن الوضع شبيه بأي سمة سياقية تتوقف قيمتها على قدر الحاجة إليها في التخاطب الفعلي، وهو ما يعنيَ إمكان التخلي عنها، غير أن هذا الاستنتاج لا يقبل به جمهور الأصوليين؛ لأنه وإن لم يكن المعنى الوضعي الغاية النهائية للمتخاطبين في كثير من المقامات التخاطبية، فإنه لا يزال وسيلة لبلوغ مراد

المتكلم؛ لاعتقادهم بوجود علاقة به. وهذه الفكرة نجدها عند الأصوليين في تأكيدهم على ما يسمى بـ «العلاقة»، أو «المناسبة» أحيانا، حيث يرى الأصوليون أن أيّ مجاز ينبغي أن يشتمل على علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (يراجع 3. 5. 1. 4)، وإلا لكان من الممكن أن يستخدم أي لفظ للتعبير عن معنى، وهو أمر لا يستقيم[35]. غير أنه ليس كل «مناسبة» كافية، بل لابد أن تكون مراعاة من لدن المخاطبين لكي يعتمد عليها في التخاطب المجازي[36]. وبما أنه ليس هناك علاقة بين ما يراعيه المتكلم، وما يراعيه السامع[37] (أي أنه قد يختلف نوع العلاقة، أو الجانب الذي يراعيه المتكلم عما يراعيه السامع) فقد يكون التخاطب عرضة للإخفاق نتيجة لذلك. وعلى أي حال، فإنه ينبغي التأكيد على أن الإخفاق في التخاطب لا يستلزم الإخفاق في الحمل؛ وذلك لأن السامع قد ينجح في حمل الكلام على محمل ما إذا ما نجح في فهم معناه اللغوي، وراعى السمات السياقية المناسبة، واتّبع الأصول والاستراتيجيّات البراغماتية الملائمة، بصرف النظر عن نجاحه أو عدم نجاحه في فهم مراد المتكلم (في عملية التخاطب). وهذا يدل بوضوح على أهمية التفريق بين الفقه، الذي يوحي ـ كما ذكرنا ـ بنجاح التخاطب، والحمل، الذي هو محايد من هذه الناحية. وفي ضوء ما ذكرناه عن الفرق بين النجاح في التخاطب، والنجاح في الحمل،[38] يبدو من المناسب أن يُنظر في تفريق القرافي بين الدلالة باللفظ، ودلالة اللفظ من حيث أنواع الدلالة، الذي يفترض أن الدلالة باللفظ ما هي إلا إعطاء مفاتيح للفهم clue-giving ـ إن صح التعبير ـ ، في حين أن دلالة اللفظ إنما هي عملية بحث عن المراد، وأن المتكلم له طريقته الخاصة في إعطاء المفتاح (قد يتحدث على سبيل الحقيقة أو المجاز، وقد يكون مباشرا أو غير مباشر، صريحاً أو غير صريح، وهلمّ جرّا)، وكذلك للسامع طريقته في البحث عن المراد (قد يعطي أولوية للمعطيات اللغوية على المعطيات غير اللغوية، أو للمعاني الصريحة على المفاهيم، ونحو ذلك).

ولعله من الغريب أن المتكلم قد ينجح في دلالته باللفظ، وكذلك السامع في دلالة اللفظ في مقام تخاطبي معين، ولكن التخاطب لا يحالفه النجاح. وهذا بالتحديد ما يحدث عندما يتبع المتخاطبان الأصول والاستراتيجيات السليمة في استعمال الكلام وفهمه، ولكنهما يختلفان في مراعاتهما للعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ربما نتيجة لمراعاة سمات سياقية مختلفة.

4.3 ـ السياق من زاوية المخاطَب

1.4.3 ـ النظرة الشمولية للنص

من أهم السمات المميزة للتفكير البراغماتي في علم أصول الفقه معاملة القرآن الكريم والسنة النبوية «كاللفظة الواحدة»، وأن كل جزء من هذه اللفظة ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى[39]. ومن ثمّ، لا يجوز النظر في نص ما منفردا[40]. وعلى المفسّر أن يكون على دراية بكل النصوص المتعلقة بالنص الذي يدرسه. والإخفاق في ذلك يؤدي ـ كما يذكر الشاطبي ـ إلى إخفاق في بلوغ مراد الشارع، ما لم تكن غاية السامع مقتصرة على فهم المعنى الظاهري، الذي يتوقف على المعطيات اللغوية وحدها، دون السعي إلى معرفة مراد المتكلم[41]. ويفسر سبب هذه النظرة الشمولية للنص أن النص يحتوي على مجموع الأجزاء وزيادة،[42] والمثال المقتبس كثيرا لتوضيح هذه الفكرة هو الآيتان الآتيتان، اللتان يمكن أن يستنبط منهما ـ بجمع نصين مترابطين معاً ـ قضية لا يمكن أن تستنبط من أي واحدة منهما منفردة[43].

(1) ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَـٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ۚ﴾[44].

(2) ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ﴾[45].

وقد استنتج الفقهاء ـ من ربط النصين معاً ـ أن الحد الأدنى لمدة الحمل ستة أشهر، ولذا فإنه إذا ولدت الزوجة ولداً معافى قبل ستة أشهر من زواجها، كان للزوج الحق في إنكاره[46].

ويَعدّ الأصوليون النصوص المراعاة عند حمل نص آخر على محمل ما قرينة لفظية؛ لما لها من تأثير في الحمل. وينسجم هذا مع تعريفهم للقرينة بأنها «ما نصب للدلالة على المراد» (يراجع 2. 3. 2)[47]. والسؤال المثار هنا كيف يمكن أن يُعد العنصر اللغوي نفسه قرينة ونصّاً في آن واحد؟ والجواب السهل عن هذا السؤال هو أن الأصوليين يرون كل نص من القرآن أو السنة جزءاً من كلّ تتفاعل فيه الأجزاء تفاعلا يجعل الحمل السليم للنص متوقفاً على جميع النصوص الأخرى المتصلة به.

2.4.3 ـ القرينة عنصراً دالاً

عدّت القرينة في علم الأصول عنصراً دالاً، وأعطيت لها مكانة شبيهة بمكانة الألفاظ اللغوية؛ لأن المقصود من السمات السياقية المناسبة، وكذلك الألفاظ اللغوية أن تكون وسيلة للتخاطب. ولاشك أن ثمة فروقاً بينهما، ومن أهم هذه الفروق عدم الاستقلال، حيث لا يمكن للقرينة ـ خلافا للألفاظ اللغوية ـ أن تؤدي وظيفتها مستقلة عن غيرها. وهذا ما توحي به كلمة «قرينة contexta في اللغتين العربية والإنجليزية. والفرق المهم في هذا الجانب هو أن الألفاظ اللغوية دوال وضعية، في حين أن السمات السياقية دوال آنية. وهذا الفرق متصل بوضوح بالفرق بين الوضع والاستعمال (يراجع 2. 1)، حيث يعتقد أن الألفاظ اللغوية من المعطيات الوضعية، في حين ينظر إلى القرائن عموما على أنها سمات استعمالية.

وقد صرّح الزركشي بأن وظيفة السياق تبدو في

1 ـ «تبيين المجمل؛

2 ـ والقطع بعدم احتمال غير المراد؛

3 ـ وتخصيص العام؛

4 ـ وتقييد المطلق؛

5 ـ وتنوع الدلالة»[48].

وهكذا، يمكن وصف القرينة ـ من حيث وظيفتها ـ بأنها محدّدة أو مقيّدة، وليس مُعلِمة ـ إن صح التعبير ـ ، وربما يشرح هذا شرحا جزئيا ـ في الأقل ـ لِمَ عُدّت القرينة دليلاً على مراد المتكلم، في حين عُدت كلمات المتكلم أدلّة على معانيها الحقيقية. ولذلك، فإن المخاطب مطالب باكتشاف أي السمات السياقية المتاحة راعاه المخاطِب لضمان حصول التفاهم. وعند هذه النقطة علينا أن نميّز بين القرائن المتاحة، والقرائن المراعاة بالفعل؛ وذلك لأن مهمة المخاطَب ليست الإحاطة بالقرائن المتاحة، بل معرفة ما اختاره المخاطِب منها ليكون دليلاً على مراده. ومن هنا، فإن التعبير «نصب المتكلم قرينة»، الذي يتردد كثيرا في علم الأصول، وفي البلاغة العربية يستلزم صفة مستحسنة؛ لأنه يوحي بأن القرينة تؤدي وظيفة الوسيلة للكشف عن مراد المتكلم[49].

ويترتب على ما قلناه أن قدراً كبيرا من سوء الفهم في التخاطب يمكن عزوه إلى تعدد القرائن الممكنة، حيث يراعي المتخاطبون قرائن مختلفة، فيترتب على ذلك حمل الكلام على محامل مختلفة. تأمّل الأمثلة الآتية:

(1) عندما كان يسأل أبوبكر ـ رضي الله عنه ـ في طريقه إلى المدينة، في رفقة النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ (في هجرته من مكة إلى المدينة في سنة 622 للهجرة)، عمن معه، فكان يقول لهم: «هذا الرجل الذي يهديني السبيل»[50].

(2) سأل النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ أحد أعدائه، وهو في طريقه إلى بدر (أول غزوة في الإسلام) فقال له:

«ممن أنتما؟

فأجابه ـ صلى الله عليه وسلم ـ «نحن من ماء»[51].

ففي كلا (1) و(2) أساء المخاطَب فهم مراد المتكلم: أما في (1) فقد فهم المخاطب كلمة «سبيل» على أنها الطريق في معناها الظاهري، في حين قصد أبوبكر الطريق التي تهديه إلى تحقيق مصلحته في الدنيا، وجنة الفردوس في الآخرة. وأما في (2) فقد حمل المخاطب كلمة «ماء» على أنها اسم قبيلة، في حين أراد بها ـ صلى الله عليه وسلّم ـ حقيقته؛ لأن الماء هو أصل الإنسان[52].

ويدل هذا النوع من الأمثلة على أن

أ ـ حمل الكلام على محمل دون آخر عائد إلى إعطاء أولوية لقرينة ما على أخرى. وهو ما يسوّغ رأي الأصوليين في عدّهم القرينة عنصرا دالاً على مراد المتكلم في التخاطب.

ب ـ إعطاء أولوية لقرينة ما على أخرى عائد إلى نزوع المتكلم إلى الأخذ بأقرب المحامل بمراعاته القرينة المتبادرة إلى ذهنه، وهي أن اللقاء حدث في الصحراء في (1)، وأن المخاطب كان رجل قبيلة في (2). ويشير الأصوليون إلى هذا العامل، الذي يُوجّه الحمل على هذا النحو، بـ «التبادر» (يراجع 3. 5. 1. 4).

3.4.3 ـ أنواع القرينة

على الرغم من تمييز الأصوليين أحيانا بين ثلاثة أنواع من القرائن: القرينة اللفظية، والقرينة العقلية، والقرينة الحالية (يراجع 2.3.2)، فإن التفريق الثنائي، الذي يُدمج فيه النوعان الأخيران معاً تحت ما يعرف بـ «القرينة المعنوية» يبدو أكثر شيوعاً، وأقل لبساً[53]. وليس عندنا الكثير لنضيفه هنا فيما يتعلق بالقرينة اللفظية علاوة على ما سبق أن أوجزناه (يراجع 2. 3. 2 و3. 4. 2). بل سيتجه اهتمامنا إلى القرينة غير اللفظية التي أدخل فيها علماء

الأصول ما يأتي:

(أ) عادة المتكلم؛

(ب) العهد؛

(ج) الأعراف؛

(د) البساط.

(أ) عادة المتكلم:

يقصد بهذا المصطلح طريقة المتكلم المعتادة في نظم ألفاظه للتعبير عن المعاني كي يمكن للمخاطَب ـ إن كان له دراية بها ـ أن يفهم المراد من كلامه حالاً، بصرف النظر عما يعنيه الكلام في ظاهره. وقد احتج ابن تيمية ـ الذي عوّل كثيرا على عادة المتكلم ـ بأنه لمّا كانت دلالة الألفاظ قصديّة، وإرادية (أي أن الألفاظ تدل عما يقصده المتكلم بها، ولا تدل بنفسها)، فإن سماع الألفاظ دون معرفة المتكلم، وعادته لا يدل على شيء[54]. ومع أن ابن تيمية قد يبدو مبالغا إلى حدّ ما في أهمية معرفة عادة المتكلم في التخاطب اليومي، فمن الواضح أن لها أثراً مهما في مجال التحليل النصي، ولاسيما النصوص الدينية، التي يُرجّح أنها ما يقصده بكلامه.

ويُربط مفهوم عادة المتكلم عادةً بما يعرف في علم الأصول بـ «الوضع العرفي»،[55] وما يسوّغ دراستها في إطار فكرة «القرينة» أن هذا المفهوم يُوسّع أحيانا ليتجاوز العادة اللفظية في استعمال اللغة، ويشمل ما يمكن أن يُدرج في تاريخ المتكلم، وذلك كصدقه مثلاً.

ويعتقد الأصوليون أن الافتراضات التي يكوّنها المخاطب عن مصداقية المخاطِب لها تأثير مباشر في فهمه للكلام؛ لكونها تحدّد ـ في حالات كثيرة ـ متى يُحمل الكلام على المجاز، ومتى يحمل على الكذب[56]. والضابط العام هو أنه إذا كان المعنى الظاهري للكلام لا يطابق الواقع، فسيحمل الكلام على الكذب، ما لم يكن للسامع سبب لاعتقاد أحد الافتراضات

الآتية:

(أ) افتراض صدق المتكلم (أن يفترض السامع أن المتكلم صادق).

(ب) افتراض الصحة العقلية للمتكلم (أن يفترض السامع أن المتكلم عاقل).

(ج) افتراض الصحة الشرعية للكلام (أن يفترض السامع أن الكلام يتفق مع الأحكام العامة للدين) (يراجع 4.1.3.5).

وما أن يصدّق السامع الكلام الذي لا يتفق ظاهره مع الواقع ـ وفقاً للافتراضات السابقة ـ يجب عليه أن يبحث عن معنى آخر مقبول. ويرى الرازي أن هناك أسبابا عديدة لحمل الكلام الذي لا يبدو ظاهره صادقاً على المعنى المجازي: ومن ذلك أن نعلم أو نظن أن المتكلم لا يكذب[57]. وفيما يتعلق بنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة فإن أي نص يبدو متعارضا مع صدق المتكلم، أو الصحة العقلية، أو الصحة الشرعيّة فينبغي أن يُحمل على المجاز؛ وذلك لاعتقاد صدق قائل النص.

ومن المقبول على وجه عام أنّ معرفة عادة المتكلم باستعماله اللغة بما في ذلك مصداقيته تُسهّل عملية التخاطب، وأنه «كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته ـ [كما يشير ابن القيم] ـ كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»[58]. كما أنّ الافتراضات التي يكوّنها المخاطب عن المخاطِب تُسهم في عملية الحمل.

(ب) العهد:

يستخدم الأصوليون هذا المفهوم في المعارف، وبالتحديد مع أداة التعريف، حيث يكون هناك عهد متبادل بين المتخاطبين عن موضوع الحديث، فيربط السامع أي إسهام من المتكلم في مثل هذه الأحوال بما افترضا أنه معهود بينهما[59]. والمبدأ العام الذي يمكن صوغه في هذا السياق أن المخاطِب يشير إلى أقرب مذكور. ويمكن أن نعثر على تطبيقات لهذا المبدأ في النحو العربي في مناقشة أداة التعريف.

(ج) الأعراف:

ثمة عدة سمات سياقية مختلفة تنتمي إلى العادات الثقافية التي يُعتقد أنها تؤثر في الحمل، ولكنها لم تعط اسما خاصّاً في المصادر. ويذكر الشاطبي ـ في مناقشته لمتطلبات فهم القرآن ـ أن معرفة عادات العرب، وطرائقهم في استعمال اللغة، وسلوكهم، وأحوالهم في أثناء نزول القرآن لابد منها لفهم القرآن الكريم[60]. ومن أمثلته على ذلك الآية القرآنية الآتية:

(3) ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[61].

فسبب استخدام الفعل «أتموا» بدلا من «أدّوا» هو أن العرب كانوا يؤدون الحج والعمرة[62] قبل الإسلام، وإن لم يكونوا كاملين[63].

وقد شاع استخدام مصطلح «عرف» مرادفاً لـ «عادة»، مع أن بعض العلماء يفرقون بين المصطلحين، بتخصيص «العادة» للأفعال، و«العرف» للألفاظ[64]. وقد عُد العرف عاملاً مهما في تحديد إشارات الألفاظ، ويذكر الرازي أن الملائكة واللصوص غير مقصودين عندما يقول المرء (4)، وأن تقييد الكلام على هذا النحو راجع إلى العرف.

(4) من دخل بيتي أكرمه.

(د) البساط:

لقي «البساط»، الذي عُدّ نوعا من السياق، عناية نسبية في مذهب الفقه المالكي، وبخاصة في موضوع «اليمين». ويقصد بهذا المصطلح السبب الدافع للحلف، إذ يرى المالكية أن حمل اليمين على محمل ما يُحدّد إلى حد كبير بالباعث الذي سبّبه. ويفترضون أن تأثير البساط في فهم المقصود باليمين يتضح في أحد أمرين:

أولا: التخصيص، حيث يُقيد اللفظ للإشارة إلى أقل ما يعنيه حرفيّاً. تأمل المثال الآتي:

(5) والله لن أذهب إلى السوق مرة ثانية.

فإذا اعتُقد أن هناك سبباً معينا أدّى بالمتكلم إلى اتخاذ هذا القرار (كأن تكون السوق مزدحمة، أو غير آمنة)، فسيحمل يمينه حصراً على الأحوال التي توجد فيها تلك الأسباب. ومن ثمّ، فسيحمل كلام المتكلم على: والله لن أذهب إلى السوق مرة ثانية **مادام ذلك الشيء موجودا**. وقد فهمت العبارة التي تحتها خط من البساط.

ثانيا: التعميم: حيث يحمل اللفظ على أنه يشير إلى أكثر مما يعنيه حرفيّاً؛ ولهذا إذا قال قائل (6) في حال غضبه لشخص ذكّره بمعروف له عليه، فلا ينبغي أن يحمل كلامه حملا حرفيا، ومن هنا فإنه إذا أخذ أي منفعة من المتكلم في شكل أو آخر، فسيعدّ حانثاً، وإن لم يُعط ماء ليشربه[65].

(6) والله لن أشرب منك ماءً.

5.3 ـ أنموذج الحمل عند الجمهور

صاغ الأصوليون طائفة من «الأصول»، وسلسلة من الاستراتيجيات لوصف كيفيّة الوصول إلى الحمل. وفي هذا المبحث سنعرض صيغة لأصولهم وافتراضاتهم الأساسية، على شكل أنموذج لتصوّرهم للحمل. ويفترض هذا الأنموذج أن الحمل يتّبع مناويل معيّنة في العمليات التخاطبية، ويتعامل مع القولات اللغوية طبقاً للأصول التي سندرسها فيما بعد.

وقبل التعمق في الموضوع، ينبغي أن نلحظ أن مصطلح «أصل» في العربية مُلبس. ومع أن الكلمة تعني حرفيا ما منه الشيء[66] (بمعنى أرومته) أو ما يبنى عليه الشيء،[67] فإن الشروح الآتية ستفيدنا في تحديد معانيه الاصطلاحية:

1 ـ الدليل (كما في أصل هذا الحكم القرآن والسنة)؛

2 ـ القاعدة الكلية؛

3 ـ الغالب؛

4 ـ الراجح؛

5 ـ المُستصحَب[68].

(أ) وباستثناء (1)، فإن كل هذه المعاني مناسبة لفكرة «الأصل» في هذا الموضوع. وتصاغ فكرة «الأصل» عادة في واحد من الأشكال الآتية:

(ب) الأصل كذا وكذا (نحو الأصل الحقيقة)؛

(ج) كذا وكذا أصل (نحو الحقيقة أصل)؛

(د) كذا وكذا خلاف الأصل (نحو المجاز خلاف الأصل).

ولئن لم يكن من السهل تحديد أهمية أصلٍ ما تحديداً تامّاً، يمكن القول إجمالا: إن أهمية أي أصل تقدّر بمقدار الحاجة إليه في المقامات الفعلية، على أن هناك أصولا معينة تعمل في معظم مقامات الكلام، إن لم يكن في جميعها. وربما نضطر إلى تسمية هذا النوع من الأصول «مبادئ» principles، مع تخصيص مصطلح أصول bases لما انطبق على خطابات بعينها. وعلى أي حال، فإن كلمة «أصل» في العربية تسمح لنا أن نفعل ذلك. كما أن الطريقة التي عومل بها ما سميناه «أصولا» مختلفة عما سميناه «مبادئ».

ومن أهم الفروق بين الأصول والمبادئ أن الأولى أريد بها وصف الخطاب في شكله المثالي (الذي يتفق مع الوضع) في حين قصد بالثانية وصف سلوك المتخاطبين في أثناء التخاطب.

وأهم من ذلك أن العدول عن الأصول يولّد بعض الأغراض البلاغية أو ما يدعوه قرايس «المفاهيم» implicatures. أما انتهاك المبادئ فيؤدي إلى مشاكل في التخاطب. وعلى سبيل المثال، فإن المتكلم إذا عدل عن أصل «الحقيقة» ((وهو قولهم : «الأصل الحقيقة») (يراجع 3. 5. 1. 5))،

فسيحمل كلامه على المجاز، أما إذا انتهك مبدأ الصدق، فسيحمل كلامه على الكذب، وهو ما يؤول إلى إخفاق في عملية التخاطب. وسبب ذلك أنه عند العدول عن الأصول ينصب المتكلم قرينة تدل على عدوله، وهو ما يجعل مراده ظاهرا لمخاطبيه، أما في حال انتهاك المبادئ فإن المتكلم يقصد تضليل المخاطب.

وهكذا فإن الفرق السالف الذكر ينجلي في أن المتكلمين يعدلون ـ عند خروجهم عن الأصول ـ عمّا يفترض أنه الغالب أو الأصل في اللغة متجهين نحو ما هو أقل شيوعا، وهو الفرع، لغرض معيّن بالاستعانة بعناصر غير لغوية (وهي القرائن العقلية)، التي لا تظهر إلا بالانتقال من الوضع إلى الاستعمال. وأما في حال انتهاك المبادئ، فإن المتكلمين يخرجون عما يفترض أنه السلوك الشائع لدى مستعملي اللغة (كالصدق مثلاً) إلى الاستثناء (كالكذب) مع قصد إخفاء انتهاكهم للأصول على المخاطب.

وباختصار يمكن القول: إنه على الرغم من أنّ كلا الانتهاكين ينتمي إلى تحقق اللغة في المقامات الفعلية، فإنه بينما يرتبط انتهاك الأصول بالاستعمال (في مقابل اللغة)، يتعلّق انتهاك المبادئ بمستعملي اللغة أنفسهم (أي بمصداقيتهم).

وبحسب علمي، فإن البراغماتيين لا يرسمون الفرق بين المبادئ principles، والضوابط maxims في الإطار النظري لمدرسة قرايس (وهو تفريق قد يعتقد أنه موازٍ للتفريق بين المبادئ والأصول كما رسمناه هنا) على النحو المذكور. ومهما يكن من أمر، فإنهم سيواجهون مصاعب جدّية إن فعلوا ذلك؛ لأن تفريق قرايس بين المبادئ والضوابط لم يُصغ اعتماداً على الأساس نفسه: ولعل نظرة عجلى إلى ضوابط قرايس ترينا أنها ما هي إلا إرشادات قصد بها بيان ما ينبغي أن يفعله المتكلمون في مقامات التخاطب الفعلية لكي يكونوا متعاونين. وهذا لا ينطبق على الأصول المُبينة للخطاب

المثالي أو الوضعي. وأهم من ذلك هو أن انتهاك بعض ضوابط قرايس ـ خلافا لانتهاك الأصول ـ لا تولّد بالضرورة ما يسميه قرايس بـ «المفاهيم»، بل يؤدي إلى إخفاق التخاطب. ومن ثمّ، إذا انتهك متكلم ضابط الكيف عند قرايس (حاول أن يكون إسهامك صادقاً)[69] بالكذب على المخاطب، فسيسبب على الأرجح مشكلة في التخاطب. أما إذا انتهك أصل الحقيقة باستخدام المجاز، فسيؤول ذلك إلى توليد مفهوم تخاطبي implicature.

وربما يدّعي مدّعٍ أن لا فرق بين استخدام المجاز والكذب يسوّغ وضعهما في صنفين مختلفين مادام كلاهما ناشئا عن الأداء اللغوي للمتكلمين. وهو ادعاء غير مقبول؛ لأن الكذب، وإن كان نتاجا لاستعمال اللغة، ليس من خصائص اللغة في حد ذاتها؛[70] لأن اللغة ـ كما يذكر عبد القاهر الجرجاني على بصيرة ـ

«لم تأت لتحكم بحكم، أو لتثبت وتنفي، [...] فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له، أو ليس بصفة شيء يضعه المتكلم، ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف، أو إنكار، وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة من ذلك بسبيل، ولا منه في قليل أو كثير»[71].

يتضح ـ إذن ـ أن الأساس الأخلاقي للكلام في المقامات الفعلية لا يرتبط بالمعطيات البنيوية للغة، على الرغم من تأثيره الجوهري في التخاطب نجاحاً وإخفاقاً. وبناء عليه، فليس من الملائم القول بأن الكذب سمة لغوية مثلما يكون من الملائم القول بأن المجاز من سمات اللغة. ولذلك لا يجوز مطلقا وضع بعض الكذبات (المشهورة مثلا) في المعجم بوصفها جزءا من اللغة، مثلما يفعل المعاجميون ببعض المجازات (الميتة أو الجامدة).

لقد أريد بأنموذج الحمل في علم الأصول في المقام الأول أن يبدي لنا كيفيّة بلوغ حمل سليم للنصوص الدينية وغيرها مما ارتبط بها. والافتراض

العام هو أن اللغة بوصفها نتاجا للوضع (أو نظاما مجردا) غير كافية لفهم النصوص؛ لأن استعمال الكلام يفترض عناصر غير لغوية في العملية التخاطبية؛ ولذا فإن الفقه أو الحمل (يراجع 3. 2) يشتمل على ضرب من المعطيات الإدراكية؛ وهذا يعني أنه من الخطأ ـ كما يرى ابن تيمية ـ الادعاء بأن الألفاظ تدل بدون قرائن عقلية[72].

وكما يذكر الأصوليون ينبغي أن يكون الخطاب الوضعي (المثالي)

1. قطعياً (دالا على معنى واحد فقط)؛
2. مقصودا به الحقيقة فقط؛
3. عامّا؛
4. مستقلاً (خاليا من الإضمار)؛
5. خاليا من التأكيد؛
6. مرتبا ترتيبا طبيعيا[73].

ولكن هذا الشكل المثالي من الخطاب لا يتحقق دائما في التخاطب الفعلي. وهذا يعني أنّ معرفة الوضع وحدها، وإن أمكن الاعتماد عليها في فهم المعنى اللغوي، غير كافية ـ كما يفهم من الغزالي ـ [74] لاكتشاف مراد المتكلم عندما لا يكون التخاطب مثاليا.

وطبقا لعلماء الأصول، فإن قدرة العربي السليقي الذي يُفترض أن له معرفة بالوضع، لا تقتصر على تأليف هذا النوع من الخطاب المثالي، بل يمكنه أيضاً أن يكتشف القدر الذي يبتعد به خطابٌ ما في مقامٍ ما عن التخاطب المثالي، كما يمكنه أن يكتشف العلاقة بين الخطاب المثالي والخطاب الفعلي.

وقد يسمى الخطاب المثالي أحيانا «عبارة المتعارف»؛[75] لكونه لا يفتقر إلى قرينة سياقية في التخاطب الفعلي. وأي عدول عن هذا الخطاب المتعارف عليه يحتاج إلى قرينة مناسبة لضمان نجاح عملية التخاطب. ومهمة

المخاطَب في هذه الحال استبعاد الخطاب الوضعي، والبحث عن آخر بديل. ولكي يتمكّن المخاطب من هذه المهمة، على المتكلم أن ينصب نوعين من القرينة:

1 ـ قرينة صارفة[76] للإشارة إلى أن المعنى الحقيقي غير مقصود. وباللجوء إلى هذه القرينة يكتشف المخاطب أن الحمل على الحقيقة لا يفيد معنى، أو أنه مرجوح، أو متعذر[77].

2 ـ قرينة هادية[78] لبيان مراد المتكلم للسامع[79]. ويسمى هذا النوع من القرينة في البلاغة العربية «علاقة»[80]. وحقيق بنا أن نلحظ هنا أن استخدام مصطلح «العلاقة» للقرينة الهادية غير دقيق؛ لأن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المقصود ما هي إلا جزء من هذا النوع من القرينة، «التي تدفع مزاحمة الغير»، [81] [أي المحامل الأخرى].

وكما أوضحنا في الفصل الثاني، فإن الألفاظ محكومة بالوضع الشخصي (يراجع 2. 2. 1)، في حين أن القواعد النحوية والضوابط البراغماتية موجّهة بالوضع النوعي. ومن الوضع النوعي الضابط الآتي: «كل لفظ معيّن للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى تعلق بما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا»[82]. تأمل هذا المثال التقليدي:

(1) رأيت أسدا يخطب على المنبر.

ففي هذا المثال يفترض أن السامع الذي تلقى هذه الرسالة

(أ) يعرف أن الأسود (بالمعنى الحقيقي) لا تخطب على المنبر (قرينة مانعة)، ومن ثمّ، يستبعد المعنى الحقيقي.

(ب) يعتقد بوجود معنى آخر (مبدأ الإعمال) (يراجع 3. 5. 1. 3).

(ج) يبحث عن أقرب معنى ممكن له علاقة بالمعنى الحقيقي (مبدأ التبادر) (يراجع 3. 5. 1. 4). وينبغي أن تكون العلاقة ذات

اختصاص وشهرة لكلا المتخاطبين. (يراجع 2. 3. 2).

ولمّا كان المخاطِب، والمخاطب ينتميان إلى مجتمع لغوي واحد ولهما معرفة متبادلة بأن «الشجاعة» صفة مشهورة ومخصوصة للأسود، وأن السامع يتوقع أن يقصد المتكلم المعنى المتبادر إلى الذهن (مبدأ التبادر)، فسيستنتج السامع أن المتكلم قصد بكلامه أنه رأى رجلا شجاعا.

بيد أنه لابد من وجود سبب ـ كما يقول الأصوليون ـ للعدول عن الأصل (أو للتخلي عن استعمال عبارة المتعارف (الخطاب الوضعي)) واللجوء إلى ما يخالف الأصل[83] (الفرع). وهناك عدة أسباب تذكر هنا تتعلق في جوهرها بالاستعمال التأثيري للتخاطب، منها أسباب لفظية، وأخرى معنوية لها صلة بالأغراض البلاغية أو التخاطبية، كالتعظيم، والتحقير، والترغيب، والترهيب[84].

1.5.3 ـ الأصول

يعتقد علماء أصول الفقه اعتقادا شائعا أن التعاون هو الباعث الموجّه لوضع اللغة. وقد احتجوا على ذلك بأن «الإنسان الواحد لا يستقل بمؤنته في معيشته لاحتياجه في بقائه إلى مأكل وملبس ومسكن صناعية ولا تكفيه الأمور الطبيعية بخلاف سائر الحيوانات. ثم إن تحصيلها بالصناعة لا يتم إلا بمعونة من أبناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم [. . .]. ولاشك أن المشاركة والمعاملة يحتاجان إلى أن يعلم بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم من الحوائج المتعلقة بأمر المعاش»[85].

وقد ربطت فكرة أن الناس لهم مصالح مشتركة في التعبير عن حاجاتهم ربطا ذكيا بالسؤال: كيف يؤدي التخاطب وظيفته؟ وكان من المفترض إجمالا أن الغاية من وضع اللغة هو بلوغ التفاهم،[86] وأن الغرض من الكلام هو إرشاد السامع وبيان مراد المتكلم له[87]. ويتطلّب الوصول إلى هذا الهدف ـ كما يرى ابن القيم ـ أمرين: «بيان المتكلم»، و«تمكّن السامع من الفهم».

وفيما سيأتي سأحاول الإجابة عن السؤالين المهمين الآتيين:

كيف يبين المتكلم مراده للسامع؟

كيف يكتشف السامع مراد المتكلم؟

ويمكن الحصول على الإجابة عن هذين السؤالين مبدئيا باللجوء إلى المبادئ الخمسة الآتية، التي نظر إلى كل منها على أنه ضمان ضروري لحصول التفاهم:

1) بيان المتكلم؛
2) صدق المتكلم؛
3) الإعمال؛
4) التبادر؛
5) الاستصحاب.

وحري بنا أن نلحظ أن افتراض أن التعاون هو الباعث لوضع اللغة، وأنه الغاية من التخاطب هي المحور الذي تدور حوله هذه المبادئ.

1.1.5.3 ـ مبدأ بيان المتكلم

يقصد الأصوليون ببيان المتكلم «إظهار المتكلم المراد للسامع»[88]. وقد قدّم أبو الحسين البصري (436/ 1044) أربع حجج لإثبات أن المتكلم يريد من سامعه معرفة مراده:

أولا: «إن لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا؛ لأن المعقول من قولنا: إنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا.

[ثانياً:] ولأنه لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال، لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا في

الحال، فيكون قد قصد أن نجهل؛ لأن من خاطب قوما بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنى به ما عنوه به.

[ثالثاً:] ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثا؛ لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب.

[رابعاً:] ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب جاز مخاطبة العرب بالزنجية، وهو لا يحسنها، إذ كان غير واجب إفهام المخاطب، بل ذلك أولى بالجواز؛ لأن الزنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه»[89].

فلكي يقال إن المتكلم استخدم هذا المبدأ ينبغي له أن يقصد أن يحمل خطابه على ظاهره، وإلا كان المتكلم قاصدا شيئا لا يدل عليه خطابه[90]. ومن ثمّ، فإما أن يستعمل المتكلم كلامه وفقا للوضع، أو يدل على عدوله عنه بقرينة: أي عليه أن يتبع الأصول، أو يقدم قرينة صالحة ليبين للمخاطب أنه انتهك أصلاً أو أكثر. فإن أخفق في ذلك، فسيؤدي ذلك إلى «التعقيد»،[91] الذي يؤول إلى إخفاق في التخاطب.

ويعوّل ابن القيم على معرفة السامع لهذا المبدأ، عاذًا إياه أحد المتطلبات التي يجب على السامع استيفاؤها ليتمكن من فهم مراد المتكلم. والمتطلب الآخر - في رأيي ابن القيم - هو معرفة لغة المتكلم، وعادته في استعمال اللغة[92]. (يراجع 3.4.3)

وعلى أي حال، فليس هناك تناقض بين مبدأ بيان المتكلم، وكون المتكلمين يستخدمون في كثير من الأحيان ألفاظا فضفاضة؛ إذ إن أغراضهم قد تكون معرفة مراداتهم سواء أكانت عامة أم مفصلة[93]. فزيد - مثلاً - قد يعلم أن عمرا في البيت، ولكن غرضه قد يكون إعلام خالد أن (أ) عمرا في المنزل، أو إعلامه أن (ب) رجلا في المنزل[94]. وفي كلتا الحالين، يعد مراعيا لمبدأ بيان المتكلم مادام مستوفيا للشرط المذكور في الفقرة السابقة

بصرف النظر عن كونه دقيقا كما في (أ) أو لا، كما في (ب).

وباختصار، فإن أهمية هذا المبدأ ـ فيما يتعلق بالحمل ـ تتجسّد في كون السامع قد ألزم نفسه ـ بمقتضى هذا المبدأ ـ على حمل الظاهر على أنه المعنى المقصود. ولذا، فإن أي حمل لا يتفق مع الحمل الظاهر ينبغي أن يستبعد، ولو مؤقتاً. على أن المعاني التي يدل عليها مصطلح الظاهر تختلف من سياق إلى آخر، وإن استخدم عادة في هذا السياق بمعنى المعنى المتبادر: أي أول حمل يخطر على ذهن السامع (يراجع 3. 5. 1. 4).

2.1.5.3 ـ مبدأ صدق المتكلم

لم يلق مبدأ صدق المتكلم شرحا وافيا عند الأصوليين، وربما كان ذلك بسبب كونهم يعتقدون أن صدق كلامه ـ تعالى ـ ، وكلام رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، اللذين كانا محور اهتمامهم لا يرقى إليه شك. ومع ذلك، فإن هناك بعض التصريحات التي تقدّم إجابات مقتضبة، وإن لم تكن عميقة عن أسئلة مثل: ما أهمية افتراض أن المتكلم صادق؟ ولِمَ يفترض السامع ذلك؟ وما علاقة هذا المبدأ بافتراض التعاون؟

وفيما يتعلق بالسؤال الأول، يشير الرازي إلى أنه إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يكذب، علم أن المقصود حمله على المجاز[95]. وخلافا لذلك، يمكن القول بأنه إذا افترض السامع أن المتكلم كاذب، فسيتوقف عن عملية «إعمال» كلام المتكلم، التي يتطلبها مبدأ «الإعمال» (يراجع 3. 5. 1. 3) لكي يقع التفاهم.

وهذا يعني أنه لكي تؤدي اللغة وظيفتها على نحو سليم، علينا أن نحمل كلام المتكلم على الصدق ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك؛ ولذا إذا قال قائل: «زيد قام»، فسنفهم ـ كما يذكر القرافي ـ أن المخاطِب أثبت هذه القضية، ونحملها على الصدق ـ بمقتضى صدق المخاطب

المفترض ـ اعتقادا منا بأن ما ذكره مطابق للواقع[96].

ويمكن أن يشرح مبدأ الصدق في ضوء مقولة القرافي: «اللغة هي الصدق دون الكذب»،[97] التي يبدو أنه قصد بها أن يجعل من الصدق سمة متأصلة في بنية اللغة بحيث لا يمكن للغة أن تؤدي وظيفتها على نحو سليم بدونه، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين ادعى بأن العرب وضعوا الخبر للصدق دون الكذب[98].

ولكي يحتج لدعواه، يروي إجماع «النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا: قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي»، ويضيف أنه «ولم يقل أحد: إن معناها صدور القيام أوعدمه»[99]. بيد أنه ينبغي أن يُلحظ أن القرافي لا يعترض على تعريف الجملة الخبرية بأنها ما تحتمل الصدق أو الكذب، ولكنه يرى أن احتمال المجاز والكذب «إنما يأتيان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع»[100].

وعلى أي حال، فإن دعوى أن الصدق سمة متأصلة في اللغة لا تبدو منسجمة مع الرأي الشائع الذي يفترض ـ كما يشرح الزركشي ـ أن «العرب إنما وضعت أنواع المركبات، أما جزئيات الأنواع فلا، [...] وأحالت المعنى [أي المعنى التخاطبي] على اختيار المتكلم»[101]. وبناء على هذا الرأي، فإن الصدق أو الكذب لا علاقة له باللغة؛[102] بل هو ناشئ عن أداء المتكلم: أي أن الجمل محايدة من حيث الصدق ونحوه مما ينشأ عندما تتحوّل الجمل إلى قولات في المقامات الفعلية.

ومهما يكن من أمر، فإن هناك تفسيرين ممكنين في الأقل لقول القرافي: «اللغة هي الصدق دون الكذب»: تفسيرا حرفيا، وهو ما ذكرناه، وآخر غير حرفي، وهو ما يعني أن أي انتهاك لهذا المبدأ سيؤول إلى تعويق اللغة وسيلةً للتخاطب.

غير أن الفرق بين الرأيين (رأي القرافي، والرأي الشائع) لا ينطبق على

الكذب؛ لأن الرأيين يعدان الكذب سلوكا غير لغوي للمتكلم؛ ولذا، فإن الرأيين لا يتعارضان مع الفرق بين المجاز والكذب؛ لأن المجاز ـ خلافا للكذب ـ لابد فيه من نصب قرينة تؤهله لأن يكون بديلا كفؤا للحقيقة في عملية التخاطب.

لقد قدمنا ـ إلى حد الآن ـ إجابة واحدة عن السؤال: لماذا يفترض السامع أن المتكلم صادق؟ وهي رأي القرافي أن الصدق سمة متأصلة في اللغة. وهناك إجابة أخرى في علم الأصول مستمدة من أن الناس يميلون إلى أن يكونوا صادقين في التخاطب؛ لشعورهم أن ذلك في مصلحتهم. وقد أجمع الأصوليون على أن النزعة نحو الصدق محكومة إجمالا بـ «الإلف»، و«العادة»، و«المذهب»، و«الاعتقاد»، وأن العرف المجرد يرجّح الصدق على الكذب[103]. على أنهم يعترفون بأن المتكلمين قد ينتهكون هذا المبدأ لأغراض معينة، ولكن هذا لا يهدم المبدأ من أساسه؛ لأنه على الرغم من أن المقتضي قد يخفق في إحداث الحكم لوجود مانع، فإن الأصل هو أن وقوع الحكم نتيجة حتمية لوجود العلّة[104]. ولكن ـ كما يفهم من حجة الرازي ـ إذا تُخلي عن هذا المبدأ، وأصبحت مصداقية المتكلم معتمدة على عدم وجود مصلحة أخرى، وهو ما لا يمكن إثباته ـ ، فسيتعذر فهم الخطاب على ظاهره،[105] ومن ثم، لا يحصل التخاطب.

ومن الواضح أن العلاقة المفترضة بين انتهاك هذا المبدأ وإخفاق التخاطب تستلزم أن التعاون ـ الذي يعتقد بأنه الباعث لوضع اللغة واستعمالها ـ لا يمكن بلوغه دون الحفاظ على هذا المبدأ.

3.1.5.3 ـ مبدأ الإعمال

يراد بمبدأ الإعمال وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطَب عندما يتلقّى كلام المتكلم. وجوهر هذا المبدأ هو أن السامع يميل إلى جعل الخطاب المتلقَّى والقرائن المناسبة تعمل باستثمارها إلى الحد الأقصى؛ لأنها المفتاح

لمراد المتكلم. وطبقا لهذا المبدأ، يبحث المخاطَب عن أي مفتاح يقوده إلى مراد المتكلم مفترضاً أن للمتخاطبين مصالح مشتركة في التخاطب بينهما. كما يعني هذا المبدأ أيضاً أنه مثلما يحرص المتكلم على توضيح كلامه ما أمكنه ذلك؛ لِكشف مراده لمخاطبه، فإن على السامع أيضاً أن يُعمل كلام المتكلم بافتراض أنه مفيد إلى الحد الذي يسمح بكشف مراده. ولكي يشرح هذا المبدأ بلغة سهلة غير اصطلاحية، نقول: إن إعمال الكلام أو اللفظ هو أن نحمّله معنى أو نبحث عن الغاية منه.

لقد صيغ مبدأ الإعمال في علم الأصول بطرائق مختلفة، غير أن الصياغتين الآتيتين هما الأكثر شيوعا ودقة:

1. «إعمال الكلام أولى من إهماله»[106]
2. «إن حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه»[107]

وهكذا، فإن الخطوة الأولى بالنسبة للسامع في تعامله مع خطاب معين هي أن يحمل كل كلام المتكلم على أنه دوال مؤدية لمعانيها؛ لأن «تخلّف المدلول عن الدليل خلاف الأصل»[108]. فإن وجد دليل على أن الألفاظ لم تستعمل في معانيها الحقيقية «حملت على المجاز لتجنب إلغاء الكلام، وترك اللفظ دون مراد»[109]. ولذا، فإنه إذا أوصى الوالد أن يترك ماله لولده، وكان أولاده متوفّين، وجب حمل اللفظ على «أحفاده»؛ وذلك لأن الحمل على الظاهر متعذر، فتُحمل كلمة «ولد» على معناها العام لتفادي إهمال اللفظ[110].

علاوة على ذلك، إذا كان على السامع أن يختار بين حمل على معنى مفيد، وآخر على معنى أكثر إفادة (أي أغنى في معناه)، فعليه ـ وفقا لهذا المبدأ ـ أن يختار المعنى الأكثر إفادة؛ لأن اختياره يؤدي إلى ما يسمى بـ«تكثير الفائدة»، ويسمح له بالحصول على الحد الأعلى من المعلومات من اللفظ. وكذلك، إذا حدث تضارب بين حمل الكلام على التأسيس، أو على

التأكيد، فإن حمله على التأسيس أولى؛[111] لأن الأصل يفترض أن «اللفظ يحقق مقتضاه، وأن يفيد معناه»[112]. وفوق كل هذا وذاك، إذا تلقّى السامع كلامين: أحدهما أخصّ من الآخر، فعليه أن يعطي أولوية للأخص؛ لأن ذلك يضمن إعمال الكلامين، أو بحسب عبارة الأصوليين: «لأن إعمال الدليلين أحرى وأولى»[113].

4.1.5.3 ـ مبدأ التبادر

يستخدم مبدأ التبادر لتحديد أرجح حمل سليم، ويفترض الأصوليون أن الحمل المتبادر أو السابق إلى الذهن هو الحمل الأرجح لأن يكون مطابقا لقصد المتكلم. وأيُّ حمل ممكن آخر يخطر على الذهن فيما بعد يسمى «المبادَر» يعني «المسبوق». ولكن ليس كل حمل يخطر على البال يكون مقبولا، بل لا يقبل إلا ما يعتقد المخاطب أنه مقصود المتكلم[114]. والغرض من ذلك استبعاد الاستنتاجات غير المحدودة التي يمكن استنباطها من الكلام إذا ما صرف النظر عن قصد المتكلم[115].

ويعد التبادر المعيار الأول الذي يستند إليه المخاطب في اختياره للحمل السليم. وينعكس هذا في الطريقة التي صيغ بها هذا المبدأ: «التبادر أولى»[116].

وهنا يثار سؤالان منفردان، ولكنهما مترابطان:

1. لم كان الحمل المتبادر هو الأرجح لأن يطابق قصد المتكلم؟
2. ما نوع الحمل المؤهل لاستيفاء متطلبات التبادر؟

والإجابة السهلة عن السؤال الأول هي أنه من المفترض أن لكلا المتكلم والسامع مصلحة مشتركة في تخاطب أحدهما مع الآخر، وهذا يعني أن لديهما حرصا على تسهيل العملية التخاطبية، ويحتاج هذا من لدن المتكلم ـ كما سبق ذكره ـ إلى اتباع الأصول، أو الإشارة إلى العدول عنها

بنصب قرينة مناسبة. فإذا وضع السامع في ذهنه أن المتكلم سيتصرف بهذه الطريقة، فسيفترض أنه ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك، فسيكون قصد المتكلم هو ما يفهم من المعنى الظاهر.

أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني فيمكن أن نقدم الإجابات الآتية:

1. الحمل المتبادر هو الحمل المطابق للأصول؛
2. الحمل المتبادر هو الحمل المطابق للوضع؛
3. الحمل المتبادر هو الحمل الأكثر توقعا؛
4. الحمل المتبادر هو الحمل الأقرب للمعنى الحقيقي.

(1) الحمل المتبادر هو الحمل المطابق للأصول.

يرى القرافي أن «الحقيقة أولى، لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن من المجاز، وهذا السبق هو معنى قولنا الأصل في الكلام الحقيقة»[117].

فإذا استبعد الحمل على الحقيقة بقرينة، يصار إلى المجاز،[118] أو بدقة أكثر «إلى أقرب المجازات إليها»[119].

ولمّا كانت الأصول مصوغة طبقا لمتطلبات الوضع، فإن الإجابة عن السؤال الثاني يمكن أن تصاغ كما في (2):

(2) الحمل المتبادر هو الحمل المطابق للوضع»[120]

(3) الحمل المتبادر هو الحمل الأكثر توقعا.

تتوقف توقعات السامع حول كلام المتكلم على معرفته بتاريخ المتكلم، ولاسيما عادته باستخدام اللغة بحيث «كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»»[121] ويتضح هذا بالمثال المذكور سابقاً (يراجع 3. 4. 2) عندما فسّر المخاطب قوله عليه السلام «ماء» بأنه اسم قبيلة مع أنه صلى الله عليه وسلم قصد

«الماء» على حقيقته؛ إذ هو أصل الإنسان، ويفسر تمكّن أبي بكر رضي الله عنه ـ (وكل من كانت له معرفة مناسبة) من فهم مراده ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، باستخدام معرفته لأصل الإنسان. وبناء على ذلك يمكن لنا أن نزعم أن إدراك المراد البعيد للرسول ـ عليه السلام ـ يتوقف جزئياً على معرفته السابقة بأن 1 ـ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لن يزود الكافر بإجابة صريحة عن سؤاله؛ لأن ذلك يؤدي إلى القضاء عليه، وإخماد الدعوة، 2 ـ وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكذب. كما يتوقف جزئياً على العلم بأن البشر مخلوقون من الماء طبقاً للعقيدة الإسلامية. ولما غابت هذه التوقعات (أو الافتراضات) عن المخاطب (ابن القبيلة) أخفق في إدراك المراد البعيد لكلامه ـ عليه السلام ـ رغم فهمه للمعنى الظاهر للكلام.

ومن ناحية أخرى يعتقد أن الأحوال الزمانية والكلامية تسهم في تحديد التوقعات حول مراد المتكلم، ويبدو أن هذا ما سوّغ تدوين أسباب نزول الآيات القرآنية، وذكر الأماكن التي نزلت فيها. وقد تكون الإشارة إلى مثال أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ (المذكور في 3. 4. 2) مفيدة لشرح الفكرة: فقد فهم المخاطَب أن كلمة « السبيل» في إجابة أبي بكر «هذا الرجل يهديني السبيل» بأنها الطريق في معناه الظاهر، في حين أن أبا بكر قصد المنهج الذي يهديه إلى الخير في الدين وإلى الجنة في الآخرة. ففي هذا المثال يبدو معقولاً أن نعزو إخفاق المخاطب في إدراكه مراد أبي بكر إلى كون اللقاء وقع في الصحراء، الأمر الذي جعل السامع ينزع إلى حمل كلام أبي بكر على معناه الظاهر. وعلى أي حال، فإن الإخفاق في فهم مقاصد المتخاطبين في هذين المثالين لا يقلل من أهمية الرأي القائل بأن أول حمل يتبادر إلى ذهن السامع هو الأولى بأن يكون مراد المتكلم؛ لأن هذين المثالين لا يوضحان ما يعتقد بأنها الطريقة السائدة في استخدام اللغة، بل العكس هو الصحيح؛ إذ قد يتخذان دليلاً على التناسب الطردي بين انتهاك مبدأ بيان المتكلم (وهو الأصل الذي يفترضه أصحاب هذا الرأي) وإخفاق التخاطب.

وعلاوة على ذلك، كلما كان الأمر أو الشيء قريباً إلى الذهن زاد احتمال توقع السامع بأنه مراد للمتكلم. ويذكر القرافي أنه إذا غلبت العملة النقدية في مكان ما حملت الألفاظ المعبِّرة عن النقود عليها[122].

تأمل ما يأتي:

أ ـ كم سعر فنجان الشاي؟

ب ـ ثمانون.

من الواضح هنا أنه إذا وقع هذا الحوار في بريطانيا مثلاً فستحمل كلمة «ثمانون» على أنها ثمانون بنساً، ولكنّ تمييزها سيختلف باختلاف المكان الذي قيلت فيه.

(4) الحمل المتبادر هو الحمل الأقوى علاقة.

إن هذا الافتراض لا يخالف بالضرورة الافتراض السابق؛ لأن الافتراضين يعبّران في معظم الحالات عن فكرة واحدة، ولكن من زاويتين مختلفين. ويرتبط مصطلح العلاقة عادة بفكرة المجاز التي تبدو أعم مما يشير إليه المصطلح الإنجليزي «figurative»، إذ إنّ قدراً كبيراً مما يسمى بـ «implicature»، بالمفهوم القرايسي للكلمة داخل في هذا المصطلح.

ويراد بمصطلح العلاقة في علم الأصول ما يفسر الارتباطات بين معنى الجملة، ومعنى القولة (أو الكلام) (أو الصلة بين المعنى والمراد إذا ما أردنا استخدام مصطلحات علماء الأصول)، تلك الارتباطات التي هي ـ كما يرى داسكال Dascal «من قبيل الحمل البراغماتي»[123]. ثم إن «مهمة النظرية البراغماتية هي تفسير الوسائل التي تحقق لنا ذلك»[124]. ومثلما أشار داسكال، فإن بعضاً «من هذه الوسائل ـ بالتأكيد ـ مبادئ قرايس، ولاسيما مبدأ المناسبة»[125]. فإذا سلمنا بهذا فسيمكن الزعم بأن الأصوليين قدموا نظرية ناجحة لتفسير «الحمل» من حيث المناسبة.

وطبقاً لهذه النظرية، فإن كل مجاز يشتمل على علاقة وقرينة. ويعنون

بالقرينة ـ في واقع الأمر ـ مجموعة من القرائن، بعضها يعمل عمل القرائن المانعة في حين تؤدي البقية وظيفة القرائن الهادية. ويراد من الأولى استبعاد المحامل غير المناسبة في حين تدلّ الأخرى على المحامل المناسبة (يراجع 3. 5).

ويُهمل الحمل على الظاهر إذا تعارض بأي وجه من الوجوه مع قرينة صارفة. ومن الحالات التي يحدث فيها هذا التعارض:

1. إذا تعذر الحمل على الظاهر: عقلاً أو عادة؛[126]
2. إذا تعارض الحمل على الظاهر مع افتراضات المتكلم عما يجري في العالم الخارجي؛[127]
3. إذا تعارض الحمل على الظاهر مع قرينة لفظية أخرى؛[128]
4. إذا كان السامع يعلم القضية التي يعبِّر عنها المتكلم، والمتكلم يعلم أن السامع يعلم بها.

وقد بحث علماء الأصول حالات أخرى تتعلق بأنواع خاصة من الجمل، كالجمل الشرطية والطلبية، حيث يستبعد المعنى الحرفي

1) إذا علم المتكلم أن الشرط الذي وضعه موجود بالفعل.
2) إذا علم المتكلم أن تحقيق الشرط الذي وضعه ممتنع.
3) إذا علم المتكلم امتناع تحقيق طلبه[129].

وفيما يتعلق بالقرينة الهادية يستخدم مصطلح «القرينة» أحياناً في مفهوم واسع جداً بحيث يحتوي بعض أصول التخاطب إن لم يكن كلها، ولاسيما صدق المتكلم (يراجع 3. 5. 1. 2). وقد عدّ الرازي في تمثيله للقرينة الحالية علم السامع أو افتراضه عدم كذب المتكلم طريقة من طرق اكتشاف أن المتكلم يتحدث على وجه الحقيقة [لا المجاز]. ويذكر أن القرينة الحالية تشمل أي دليل ينصبه المتكلم أو يستنتج من المقام يدل على أن المتكلم يتحدث على سبيل المجاز[130].

وفي المقابل، يرى بعض العلماء وبخاصة البلاغيين أن القرينة الهادية

مرادفة للعلاقة[131]. وكما أشرنا سابقا (في 5.3) فإن هذا الرأي مشكوك فيه؛ إذ العلاقة ليست الدال الوحيد على مراد المتكلم. وبناء على ذلك يمكن القول: إن كل الافتراضات المناسبة التي يشتمل عليها التخاطب المجازي ـ باستثناء الافتراضات التي تدخل في نطاق القرينة الصارفة ـ يمكن إدراجها تحت مصطلح القرينة الهادية. وعلى الرغم من ذلك، فسأركز فيما سيأتي على «العلاقة»، بوصفها تشكّل الجزء الآخر مما يمكن تسميته : بـ «نظرية المناسبة» في علم الأصول.

ينظر إلى «العلاقة» في علم الأصول على أنها مسألة نسبيّة تعطي للمتكلم بعض الحرية في قضية الوضوح في الصلة بين المعنى اللغوي للكلام ومراد المتكلم. وإذا أخذنا في حسباننا أن المتخاطبين ملزمون بمراعاة أصول التخاطب لتحقيق الوضوح، ومن ثمّ، حدوث التفاهم في مخاطباتهم، فلا بد ـ كما يرى الأصوليون ـ من وجود حدود للعلاقة؛ ولذلك لا يكون الاستخدام المجازي مقبولا إلا «إذا قربت علاقته». فإذ افتقد المجاز هذا الشرط سمي «مجاز التعقيد»[132]. وهذا النوع من المجاز الذي يحتاج فهمه إلى علاقات كثيرة ممتنع في التخاطب[133]. وواضح للعيان أن هذا الرأي مبني على افتراض أن اللغة قد وضعت (كما أنها تستخدم على نحو منظم) بطريقة تتسم بالتعاون بين طرفي التخاطب. وهذا يعني أنه كلما كان الكلام متمشياً مع مبدأ التعاون، كان النجاح حليف التخاطب، والعكس بالعكس. وينطبق هذا على كل الدلالات الالتزامية[134].

إن شرط «قرب العلاقة» الذي يعبر عنه أحيانا بـ «سبق الذهن من المسمى إليه» يعد معيارا للحكم بما إذا كان المجاز مفهوما أو لا، كما أنه يتخذ معيارا لتقييم أي من المحامل الممكنة ينبغي أن يعطى أولوية على الآخر، وقد صاغ الرازي (الذي حكى إجماع الأصوليين على الحكم بأولوية الحقيقية على المجاز) المعيار الدقيق الآتي لتسويغ هذا الأمر.

«وما يتوقف على شيء واحد أولى مما يتوقف على أشياء»،[135] وقد

ذكر في تطبيقه لهذا المعيار على المجاز أن المجاز يتطلب الآتي:

1. وجود الحقيقة؛
2. وجود ما يصلح مجازاً؛
3. وجود علاقة تسوغ المجاز؛
4. تعذر الحقيقة[136].

كما أشار الغزالي إلى أن صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز يحتاج «نوع تأمل واستدلال»[137]. وقد ثبت صحة هذا في علم التخاطب الحديث modern pragmatics[138]. وعلى كل، فإن هذه القضية ليست بالبساطة التي تبدو في ظاهرها؛ وذلك لصعوبة تقديم تمييز واضح بين الحقيقة والمجاز. وقد قدم الأصوليون بعض المعايير لتوضيح الفرق بين الاستخدامين، ولكن بعض الأصوليين شككوا في صحتها،[139] بل إن بعض الأصوليين (السلفيين على وجه التخصيص) أنكروا إمكان التمييز بين الاستخدامين على الإطلاق، مدعين أن هذا الفرق إنما هو تمييز اصطلاحي فقط لا يستند إلى أسس واقعية (يراجع 4. 8). ومهما يكن من أمر، فالظاهر أن هناك درجات مختلفة من الحرفية في الكلام يكفي لتسويغ الافتراض القائل بأن بعض الكلام يحتاج فهمه إلى وقت وجهد أكثر من غيره.

وهناك معايير أخرى لتحديد أي من المعاني المجازية المحتملة أولى من الآخر. وقد ذكر ابن الحاجب ما يأتي:

1. شهرة العلاقة؛
2. قوة العلاقة (بين الحقيقي والمجازي)؛
3. قرب جهة المجاز (أي قربه للمعنى الحقيقي)؛
4. رجحان دلالة المجاز؛
5. شهرة استعمال المجاز[140].

وقد اختزل التفتازاني هذه المعايير جميعها[141] في الآتي: إذا «كانت

علاقة أحد المجازين أشهر وأقوى وأظهر من علاقة الآخر فهو أولى»[142].

ويميز الأصوليون بين نوعين مختلفين من العلاقة، كل منهما وضع وضعا نوعيا؛ ولذا فهما معهودان للمتخاطبين. ويتوقف التحقق الفعلي لهذين النوعين على اختيار المتكلم، أي أنه يمكن للمتكلمين استحداث ما أرادوا من المجاز بشرط أن تتفق العلاقة بين المعنى الحقيقي ومقصود المتكلم مع الوضع النوعي في معناه العام. وبناء على ذلك، فإنه بمقتضى هذين النوعين من العلاقات، وبسبب وجود القرينة المناسبة، وغياب الموانع يمكن للمرء ـ على سبيل المثال ـ أن:

1. يذكر السبب ويريد المسبب.
2. يذكر المسبب ويريد السبب.
3. يذكر الشيء ويريد مشابهه.
4. يذكر الجزء ويريد الكل.
5. يذكر الكل ويريد الجزء.
6. يذكر العام ويريد الخاص.
7. يذكر الخاص ويريد العام.
8. يذكر المحل ويريد الحال.
9. يذكر الحال ويريد المحل.
10. يذكر اللازم ويريد الملزوم.
11. يذكر الملزوم ويريد اللازم.
12. يذكر المطلق ويريد المقيد.
13. يذكر المقيد ويريد المطلق.
14. يذكر الشيء ويريد وظيفته
15. يذكر الشيء ويريد ضده[143].

ويفضل شرح هذه العلاقات في ضوء الرأي القائل بأن «المعنى يجذب المعنى لا اللفظ»[144].

وجوهر هذا الرأي هو أن التعبير عن المعنى يتم بإحدى طريقتين:

1) بإطلاق اللفظ للدلالة على المعنى الوضعي.

2) بإطلاق اللفظ للدلالة على المعنى الالتزامي للفظ الوضعي.

ولكي يتفاهم المتخاطبون لا بد من وجود نوع من العلاقة بين اللفظ والمعنى من ناحية، ومن علاقة بين المعنى والمراد من ناحية أخرى. ويذهب الأصوليون إلى أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة اعتباطية،[145] في حين أن العلاقة بين المعنى الوضعي ودلالته الالتزامية ـ أو ما يسميه الجرجاني «معنى المعنى»[146] علاقة لزومية[147]. ويراد باللزوم كل استنتاج لمعنى من معنى آخر، وهو استنتاج مبني على إحدى العلاقات المذكورة سابقا. ولكن ينبغي أن يلحظ أن هذا اللزوم ـ كما يقول الرازي ـ ليس موجبا بل هو شرط فقط[148]. أي أنه ليس اللزوم في حد ذاته ـ كما يذكر الأسنوي ـ السبب الذي يقود إلى الدلالة الالتزامية، بل إن السبب في الواقع هو إطلاق الكلام،[149] واعتبار القرينة[150]. وبعبارة أخرى، فإن هذه الأنواع من العلاقات وحدها ليست كافية لجعل المتكلم يستنتج معنى آخر، بل لابد من وجود قرينة لتحديد أي من اللوازم الممكنة هو المراد في أي مقام فعلي. ومن ناحية أخرى، فإن المتكلمين ليسوا أحرارا في استخدام أي لفظ (أو بعبارة أدق أي معنى) لتوليد مفهوم ما، بل لا بد من علاقة مناسبة بين المعنى الوضعي ومراد المتكلم بحيث يمكن للمتكلم أن يَبين عن مراده للسامع بحكم أن علاقات من هذا النوع معهودة بينهما. وهكذا يمكن القول: إن العلاقات السابقة تؤدي ـ على وجه التقريب ـ مهمة مجموعة من الجسور الرابطة بين معنى اللفظ، واللوازم المستمدة منه في حين أن القرائن الهادية تؤدي وظيفة «علامات المرور»، لتدل السامع على الجسر المناسب الذي ينبغي اتباعه لبلوغ مراد المتكلم.

5.1.5.3 ـ مبدأ الاستصحاب

كثيرا ما يدمج هذا الأصل الذي يقدم عادة في هذه الصيغة « الأصل بقاء ما كان على ما كان»[151] ـ [152]مع فكرة الأصل والفرع؛ لذا من المفيد أن نفحص هاتين الفكرتين في علاقة إحداهما بالأخرى: يفهم الأصل عادة من حيث علاقته بما عُدّ مقابله، وهو الفرع. وقد أوليت فكرة الأصل والفرع أهمية كبيرة، ليس فقط في علم الأصول، بل أيضاً في مجالات مختلفة من علوم العربية. فقد اهتم بها كل من النحاة والبلاغيين والفقهاء، كلٌّ في المجال الذي يخصه، وهذا يوضح مدى أهمية الأصل والفرع في التراث الفكري العربي. ويبدو أن الباعث على فكرة الأصل والفرع هو أن الناس ينزعون ـ في غياب القرينة الآنية ـ إلى بناء افتراض حدسي مبدئي عن المقام الذي يواجههم، وبمقتضى مبدأ الاستضحاب يستمر التمسك بهذا الافتراض ما لم يعارضه دليل سياقي.

وعلى الرغم من أن الظاهر أن فكرة الأصل والفرع، وفكرة الاستصحاب تعملان معا لا بد من التمييز بينهما. ولكن ينبغي التنبه إلى أن افتراض استمرار أمر ما يستلزم منطقيا افتراض وجوده ابتداءً، وهذا ما سوّغ دراستهما معا أحيانا في علم أصول الفقه وعلوم العربية إجمالا.

وهناك افتراضات عامة أساسية تتصل بالأصل والفرع، ويمكن العثور على هذه الافتراضات إما على سبيل الذكر صراحة أو استنتاجا. وسنذكر هنا أمثلة لهذا الافتراضات:

1) لا يمكن الانتقال من الأصل إلى الفرع دون مسوّغ،[153] وقد يكون هذا المسوغ سببا، أو شرطا، أو دليلا سياقياً، أو باعثاً، أو غاية، تبعا لوجهة النظر المعتبرة.

2) لا بد من وجود علاقة بين الأصل والفرع[154]. وتختلف هذه العلاقات من حيث النوع والدرجة.

3) يمكن عادة عزو الفرع إلى أصله عن طريق التجريد (أي عزله عن السياق).

4) يمكن تفسير الفرع بالرجوع إلى الأصل.

5) الفرع معرّض بالقوة (بالمعنى المنطقي للمصطلح) لتنوعات بيئية لا يتعرض لها الأصل.

6) الأصل والفرع مفهومان نسبيّان، بمعنى أن بعض الأصول قد تعد فروعاً بالنظر إلى أصول أخرى، وكذا فإن بعض الفروع قد تعد أصولا بالنظر إلى فروع أخرى.

7) يمكن ترتيب بعض الأصول ترتيبا هرميا، وقد تحكم الأصول العليا ـ في هذه الحال ـ الأصول الدنيا.

8) قد تتعارض الأصول بعضها مع بعض، ويكون الحل ـ في هذه الحال ـ بالتوسل إلى قواعد الترجيح.

وإجمالا، فإن هناك خصائص معينة يمكن إسنادها للأصول، وأخرى للفروع. ولا يعني هذا أنها تنطبق على كل أصل أو فرع، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن لعنصر ما أن يكون أصلا، أو فرعا ما لم يتسم ببعض هذه الخصائص التي سنذكرها:

الأصل	الفرع
غالب	أقل وروداً
حدسي	مقدّر
افتراضي	فعلي
مجرّد	محسّ
ممكن	فعلي
مستقل	غير مستقل
اعتباطي	مسوّغ
وضعي	سياقي
بسيط	مركب

الشكل (3.3)

وقد صاغ الأصوليون مجموعة من الأصول افترضوا ورودها في كل المخاطبات، إن لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. وعلينا أن ننتبه إلى أن بعض الأصول قد صيغت بطرق مختلفة في غمار هذا الفكر الأصولي:

1) «الأصل استعمال الصيغة في مسماها»[155].

«الأصل عدم النقل والتغيير»[156].

«النقل خلاف الأصل»[157].

2) «الأصل الحقيقة»[158].

«المجاز خلاف الأصل»[159].

3) «الإضمار خلاف الأصل»[160].

«الأصل عدم الإضمار»[161].

4) «الأصل عدم الاشتراك»[162].

الاشتراك خلاف الأصل»[163].

5) الأصل عدم الإجمال»[164].

«الإجمال خلاف الأصل»[165].

6) المترادف على خلاف الأصل»[166].

7) «الأصل عدم التقييد»[167].

8) «الأصل عدم التقديم والتأخير»[168].

وبناء على ما سبق ينبغي حمل اللفظ على «الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير، وعلى التأسيس دون التأكيد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك»[169].

ويلحّ القرافي على أن الأولوية لا تعطى دائما للأصل في مسألة الحمل؛ لأن التبادر يقتضي أن السامع يختار المعنى الراجح سواء أكان أصلا أم فرعا. أي أن الأصول لا تعطى أولوية إلا في حال غياب ما يخالفها. يقول:

«والمصير إلى الراجح واجب، وإن كان على خلاف الأصل. ألا ترى أن المجاز على خلاف الأصل، وإذا رجح بالدليل وجب المصير إليه. وكذلك التخصيص والإضمار وسائر الأمور التي هي على خلاف الأصل»[170].

دعنا الآن ننتقل إلى مبدأ الاستصحاب (الذي يعني حرفياً طلب الصحبة)[171]. وبمقتضى هذا المبدأ، يفترض التمسك بالأصل إلى أن يظهر دليل على خلاف ذلك. وتنبني فكرة الاستصحاب أو افتراض الاستمرار على افتراض بقاء ما كان على ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. ويعتقد أن هذا الافتراض يسهم إسهاما فاعلا ليس في التفكير العلمي للعرب فقط، بل أيضاً في الحياة اليومية. وكما يرى عضد الملة والدين

«فإنه لولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه [على اعتبار أن إرسال مكتوب إلى شخص ما يفترض أنه ما زال حيا ومقيما في نفس المكان] ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة أو تجارة ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها»[172].

هوامش الفصل الثالث

(1) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 20؛ السبكي، الإبهاج، 1/263؛ المطيعي، سُلّم، 2/ 142.

(2) الآمدي (1986)، 1/136؛ وينظر التهانوي، 1/372.

(3) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 124 (المهملات).

(4) ينظر الرازي، 1/65؛ البيضاوي، 1/193؛ السبكي، الإبهاج، 1/193؛ العضد، 1/115 ـ 116، الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/115 ـ 116.

(5) ينظر الموصلي، 1/121.

(6) ينظر البيضاوي، 2/191 ـ 192؛ الأسنوي، 2/192.

(7) القرافي، شرح التنقيح، ص 132.

(8) يقدم هذا التفريق أحيانا على أنه تفريق بين دلالة اللفظ، وإرادة المتكلم. ينظر التفتازاني، حاشية التلويح، 1/322.

(9) البصري، 1/4؛ الرازي، 1/9؛ ابن القيم، أعلام الموقعين، 1/241؛ السبكي، الإبهاج، 1/28.

(10) ابن القيم، أعلام الموقعين، 1/241؛ السبكي، الإبهاج، 1/28.

(11) Maclean, *Interpretation and Meaning*, p.142.

(12) ينظر السبكي، الإبهاج، 1/28.

(13) ينظر ابن القيم، أعلام الموقعين، 1/377.

(14) السابق، 2/241.

(15) See Sperber and Wilson, *Relevance*, p.2.

(16) ينظر ـ مثلا ـ ابن تيمية، فتاوى، 20/496.

(17) ينظر تركي، مناظرات، ص 479.

(18) ينظر السابق، 486 ـ 487.

(19) الشاطبي، الموافقات، 3/8 ـ 10؛ وينظر السابق، ص 490.

(20) On the notion of further intentions, see Marmore, *Interpretation and Legal Theory*, p. 166.

(21) عند دراستي لهذا الموضوع لم يكن كتاب «نفائس الأصول» للقرافي قد نشر؛ ولذلك اضطررت إلى العودة إلى هذا الموضوع في بحث خاص توسعت فيه في التفريق بين الدلالة باللفظ، ودلالة اللفظ، وناقشت خمسة عشر فرقاً بينهما أشار إليها القرافي في «شرح التنقيح» ولكنه فصلها في «نفائس الأصول». ينظر «تفريق القرافي بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ: دراسة براغماتية لنموذج من المنهج الدلالي الأصولي»، مجلة **مؤتة**، جامعة مؤتة، الأردن، مج 18، ع 8، 2003م.

(22) ينظر ابن حلول، حاشية، ص 23.

(23) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 26.

(24) ينظر السبكي، الإبهاج، 1/207؛ الأسنوي، 2/38.

(25) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 26؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 206؛ الأسنوي، 2/ 38.
(26) ابن حلول، حاشية، ص 23.
(27) ينظر السابق.
(28) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 136.
(29) ينظر السبكي، الإبهاج، 1/ 206؛ الأسنوي، 2/ 38.
(30) السبكي، الإبهاج، 1/ 207؛ الأسنوي، 2/ 38.
(31) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 24 ـ 26؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 206؛ الأسنوي، 2/ 38.
(32) القرافي، شرح التنقيح، ص 26؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 206؛ الأسنوي، 2/ 38.
(33) الآمدي (1986)، 1/ 35؛ ينظر ابن الشاط، إدرار الشروق، 2/ 25؛ ابن تيمية، فتاوى، 20/ 496؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 192.
(34) ينظر الشاطبي، الموافقات، 3/ 347؛ المطيعي، 2/ 54.
(35) ينظر الأسنوي، 2/ 164؛ العضد، 1/ 142؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 142؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 142؛ الهروي، 1/ 142.
(36) الهروي، 1/ 142.
(37) السابق.
(38) On this notion, see Marmore, *Interpretation and Legal Theory*, pp.29-30.
(39) ابن حزم، الإحكام، 3/ 371.
(40) ينظر السابق.
(41) الشاطبي، الموافقات، 3/ 413 ـ 414.
(42) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 67.
(43) ينظر الرازي، 1/ 179.
(44) القرآن الكريم، 46/ 15.
(45) القرآن الكريم، 2/ 233؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 385.
(46) السبكي، الإبهاج، 1/ 385.
(47) التهانوي، 2/ 969 (الاستعارة).
(48) الزركشي، البرهان، 2/ 200.
(49) ينظر الطرودي، كتاب جامع العبارات، ص 245 ـ 247.
(50) البخاري، شرح البخاري، باب الهجرة، 5/ 79؛ ينظر الرازي، 1/ 99.
(51) السهيلي، الروض، 3/ 34.
(52) ينظر علي، وصف، ص 141 ـ 142.
(53) ينظر صدر الشريعة، 1/ 343؛ التهانوي، 2/ 1228 (القرينة).
(54) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 496. ويبدو أن ابن سينا يرى هذا الرأي، ينظر المرجاني، حاشية، 1/ 317.
(55) ينظر التهانوي، 2/ 957 (العادة).
(56) ينظر الرازي، 1/ 140.
(57) السابق.

(58) الموصلي، 1/ 121.
(59) ينظر الرازي، 1/ 381؛ العضد، 2/ 131.
(60) ينظر الشاطبي، الموافقات، 3/ 351.
(61) القرآن الكريم، 2/ 196.
(62) See Ali's Translation of THE HOLY QUR'AN, p.62. Note 62.
(63) ينظر الشاطبي، الموافقات، 3/ 351.
(64) ينظر التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 335؛ التهانوي، 2/ 957 ـ 958 (العادة).
(65) ينظر القرافي، الإحكام، ص 238 ـ 240، هامش (1).
(66) القرافي، شرح التنقيح، ص 15.
(67) الرهاوي، ص 18؛ الأنصاري، 1/ 8؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 16؛ التهانوي، ص 85 (الأصل).
(68) الرهاوي، ص 18 ـ 19؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 15؛ الأنصاري، 1/ 8؛ الأسنوي، 2/ 170.
(69) Grice (1975), p.46.
(70) يمكن أن نجد فكرة مشابهة في
Leech, *Principles of Pragmatics*, p.8.
(71) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق ريتر، ص 345 ـ 347.
(72) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 459.
(73) ينظر الرازي، 1/ 151 ـ 152؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 112.
(74) الغزالي، المستصفى، 1/ 339.
(75) ينظر التهانوي، 1/ 901 ـ 902 (الإطناب).
(76) وتسمى أيضاً قرينة الإلغاء. ينظر الأنصاري، 1/ 203.
(77) ينظر السابق، 1/ 221.
(78) وتسمى أيضاً قرينة الإعمال. ينظر الأنصاري، 1/ 203.
(79) ينظر الفناري، حاشية، 1/ 200.
(80) محمد الجرجاني، الإشارات، ص 206.
(81) الفناري، حاشية، 2/ 64.
(82) المطيعي، سُلَّم، 2/ 147.
(83) صدر الشريعة، 1/ 343.
(84) ينظر صدر الشريعة، 1/ 343 ـ 344؛ الأسنوي، 2/ 176؛ البيضاوي، 2/ 176؛ ملاخسرو، 1/ 154.
(85) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 115؛ وينظر الرازي، 1/ 64؛ الأسنوي، 2/ 13 ـ 14؛ البيضاوي، 2/ 11.
(86) ابن حزم، الإحكام، 3/ 371؛ وينظر الآمدي (1986)، 2/ 322.
(87) الموصلي، 1/ 50؛ الرازي، 1/ 82.
(88) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 26.

(89) البصري، 1/ 316؛ وينظر الرازي، 1/ 488 ـ 489. وفي البراغماتية الحديثة، ذكر سبربر Sperber وويلسون Wilson تعليقات مشابهة: «والحق أن المتخاطبين الظاهريين يحاولون أن يكون كلامهم مناسباً لمتطلبات المقام relevant إلى أقصى حد ممكن. وعندما يصاب المخاطَبون بخيبة أمل في توقعاتهم من مناسبة المقام، قلّما يحاولون تفسير الأمر على أن المخاطِب لا يحاول أن يكون كلامه مطابقاً حقا لمقتضى المقام. وهذا يؤول إلى الافتراض بأن المخاطِب الظاهري لا يخاطبهم فعلا، وربما لا يخاطب أحدا على الإطلاق».

Sperber and Wilson, *Relevance*, p.159.

(90) البصري، 1/ 224.

(91) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 33 (التعقيد)؛ وينظر التهانوي، 2/ 955 (التعقيد).

(92) ينظر الموصلي، 1/ 120.

(93) السابق، 1/ 320.

(94) البصري، 1/ 320.

(95) الرازي، 1/ 140.

(96) ينظر القرافي، الاستغناء في الاستثناء، ص 458؛ وينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 248.

(97) القرافي، أنوار، 1/ 24.

(98) السابق.

(99) السابق.

(100) السابق.

(101) السيوطي، المزهر، 1/ 45؛ وينظر علي، وصف، ص 278.

(102) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 345 ـ 347؛ وينظر علي، وصف، ص 278.

(103) ومع ذلك، ثمة خلاف في مسألة هل «العقل المجرّد» قادر على الحكم بأن الصدق يستحق الثواب، والكذب يستحق العتاب والعقاب: إذ يرى الأشاعرة أن الشرع فقط هو المرجع في ذلك، وخالفهم في هذا السلفية والمعتزلة. ينظر الرازي، 1/ 29 ـ 40.

(104) السابق، 1/ 138.

(105) السابق.

(106) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 142.

(107) السابق، ص 143.

(108) القرافي، شرح التنقيح، ص 248؛ الآمدي، (1983)؛ 2/ 279.

(109) التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 322.

(110) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 143.

(111) الرازي، 1/ 271؛ الآمدي، (1983)، 2/ 274؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 28 (التأسيس)؛ وينظر التهانوي، 1/ 128 (التأسيس)؛ الرهاوي، ص 351.

(112) القرافي، شرح التنقيح، ص 132.

(113) الأسنوي، 2/ 466؛ الآمدي، (1983)؛ 2/ 48؛ المطيعي، 475.

(114) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 148، 2/ 76؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 322.

(115) للاطلاع على فكرة مشابهة، ينظر

Blackmore, *Understanding Utterances*, p. 30.

(116) القرافي، شرح التنقيح، ص 247.

(117) السابق، ص 120.

(118) ينظر القرافي، الإحكام، ص 62.

(119) ملاّخُسرو، 1/ 330.

(120) الأنصاري، 1/ 265.

(121) الموصلي، 1/ 121.

(122) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 120.

(123) Dascal, On the Pragmatic Structure of Conversation", p.41.

(124) السابق.

(125) السابق.

(126) ينظر الأنصاري، 1/ 221.

(127) ابن الملك، ص 428.

(128) السابق، ص 427.

(129) ينظر السمرقندي، ص 323 ـ 324؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 146.

(130) ينظر الرازي، 1/ 140.

(131) محمد الجرجاني، الإشارات، ص 206.

(132) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 114.

(133) السابق.

(134) السبكي، الإبهاج، 1/ 375.

(135) الرازي، 1/ 154؛ ينظر الأسنوي، 2/ 160.

(136) الرازي، 1/ 154.

(137) السابق، 1/ 158.

(138) وقد صاغ أكمجيان Akmajian وآخرون افتراض «الحقيقة» كالآتي: «يبدو أن الكلام الحقيقي له أولوية في التخاطب؛ حيث إننا نفترض أن الشخص يتحدث على سبيل الحقيقة مالم يكن هناك سبب لافتراض خلاف ذلك». (pp.404-405). ويبدو أن هناك دليلا نفسيّاً لإثبات هذا الافتراض (p.455).

See Akmajian, Demers and Harnish, *Linguistics*.

(139) ينظر ـ مثلا ـ البصري، 1/ 25 ـ 27؛ الرازي، 1/ 148 ـ 151؛ ابن الحاجب، 1/ 145؛ العضد، 1/ 145 ـ 153؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 146 ـ 153؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 146 ـ 153؛ الهروي، 1/ 146 ـ 152؛ السمرقندي، ص 197 ـ 198؛ وينظر هامش المحقق رقم (38).

(140) ابن الحاجب، 2/ 312؛ العضد، 2/ 313؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 313.

(141) قدّم ويلسون وسبربر معيارين مشابهين آخرين لتفسير مناسبة المقام relevance:
(1) «عند تساوي باقي الأمور، كلما زاد التأثير السياقي، زادت المناسبة».
Sperber and Wilson, *Relevance*, p.119.
(2) «عند تساوي باقي الأمور، كلما زاد الجهد في الحمل، قلّت المناسبة».
Sperber and Wilson, *Relevance*, p.119-125; see also Barton, Nonsentential Constituents, pp. 200-201.

(142) التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/313.

(143) الرازي، 1/134 ـ 137؛ ابن الحاجب، 1/141؛ العضد، 1/142 ـ 143؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/142 ـ 145؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/142 ـ 145؛ الهروي، 1/142 ـ 145؛ السمرقندي، ص 532 ـ 533؛ البيضاوي؛ 2/164؛ الأسنوي، 2/164 ـ 169؛ محمد الجرجاني، الإشارات، ص 206 ـ 237.

(144) محب الله، 1/186؛ الأنصاري، 1/186.

(145) منذ أن قدّم دوسوسور فكرة اعتباطية العلامة اللغوية أصبحت مسلّمة لا يرقى إليها شك، فضلا عن كونها «واحدة من الأركان الأساسية للسانيات الحديثة»
Leech, *Principles of Pragmatics*, p.25.
وفي علم الأصول، على الرغم من أن بعض المعتزلة، ولاسيما عبّاد الصيمري يدعون أن العلاقة بين اللفظ والمعنى «مناسبة ذاتية»، فإن معظم العلماء ذهبوا إلى غير ذلك، ومن الحجج التي ردوا بها على المعتزلة:
(1) لوكانت دلالة اللفظ ذاتية، لما تنوعت بتنوع المناطق، والشعوب. ولأمكن لكل أحد أن يتكلم أي لغة. (الرازي، 1/58؛ و ينظر علي، وصف، ص 31 ـ 32).
(2) هذا الرأي يتعارض مع الأضداد، التي يدل فيها اللفظ الواحد على معنيين متضادين، كالجون الذي يطلق على الأسود والأبيض، والقرء للحيض والطهر.
ينظر ابن الحاجب، 1/192؛ العضد، 1/192 ـ 193؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/192 ـ 193؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/192 ـ 193.

(146) يرى عبد القاهر الجرجاني أنك إذا قلت «بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى» فإنك «لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك».
عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 184؛ وينظر علي، وصف، ص 179 ـ 180.

(147) ينظر محمد الجرجاني، الإشارات، ص 206.

(148) الرازي، 1/76.

(149) الأسنوي، 2/35.

(150) ينظر ملاخسرو، 1/303؛ المطيعي، سلم، 2/35 هامش (1).

(151) الأسنوي، 2/160؛ الرازي، 1/231؛ وينظر الآمدي، (1983)، 2/342؛ التهانوي، 1/809 (الاستصحاب).

(152) See Netton, *A Popular Dictionary of Islam*, p. 130 (al-istishab).

وللاطلاع على فكرة مشابهة في البراغماتية الحديثة ينظر

Bronwn and Yule, *Discourse Analysis*, p. 65.

(153) ينظر صدر الشريعة، 1/ 343.

(154) ينظر السابق، 1/ 343.

(155) القرافي، شرح التنقيح، ص 139.

(156) السابق، ص 137، 235، 247؛ القرافي، الاستغناء في الاستثناء، ص 457؛ الأسنوي، 2/ 218.

(157) الرازي، 1/ 129؛ البيضاوي؛ 2/ 159؛ الأسنوي، 2/ 160.

(158) الرازي، 1/ 146؛ الآمدي، (1983)؛ 2/ 291، 322؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 123، 130، 193، 235؛ البيضاوي، 2/ 226؛ الأسنوي، 2/ 186، 239؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 314؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 69.

(159) الرازي، 1/ 144؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 130؛ البيضاوي؛ 2/ 170؛ الأسنوي، 2/ 172، 269؛ السيوطي، المزهر، 1/ 361.

(160) الآمدي، (1983)، 2/ 364، 366، 377؛ الأسنوي، 2/ 254.

(161) القرافي، شرح التنقيح، ص 112.

(162) الآمدي، (1983)، 1/ 105، 2/ 191؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 130 ـ 131، 192.

(163) الآمدي، (1983)، 2/ 190، 192، 342؛ الأسنوي، 1/ 311.

(164) العضد، 2/ 258.

(165) الآمدي، (1983)؛ 2/ 343، 378.

(166) الرازي، 1/ 176.

(167) القرافي، شرح التنقيح، ص 113.

(168) الرازي، 1/ 176.

(169) القرافي، شرح التنقيح، ص 112.

(170) القرافي، الإحكام، ص 62.

(171) Netton, *A Popular Dictionary of Islam*, p. 130 (al-istishab).

(172) العضد، 2/ 285.



الفصل الرابع

نظرية الحمل السياقي
عند ابن تيمية

1.4 ـ مقدمة

تقيّ الدين ابن تيميّة هو فقيه، ومتكلّم، ومصلح ديني (661/ 1262 ـ 728/ 1328)، وهو واحد من أكثر الشخيصات تأثيرا في التاريخ الإسلامي، كما أنه الأكثر إثارة للجدل. فقد سُجن عدة مرّات لآرائه السياسية، ومجادلاته اللاذعة للسلطات الدينيّة والسياسية المسيطرة في عصره. وقد أغضبت تشديداته على الحمل الحرفي لآيات القرآن الكريم (المتعلّقة بصفات الله) كثيرا من العلماء، كما «أثارت الرأي العام ضده». وفوق كل هذا وذاك، وضَعه موقفه المضاد للتقليد، وموقفه من قضايا فقهية أخرى شائعة في خلاف مع فقهاء آخرين من أهل السنّة ومن غيرهم. وعلى الرُغم من تصنيف ابن تيميّة على أنه عالم حنبلي المذهب لقبوله الأصول الأساسية التي يقوم عليها المذهب الحنبلي، عُرف برفضه عددا غير قليل من آراء ابن حنبل. كما

عُرف أيضاً بنقده الحاد لغير السلفيين كالمعتزلة والأشاعرة،[1] وكذلك نقده للفلاسفة المسلمين كالفارابي، وابن سينا بسبب ما يسميه تقليدهم الأعمى للفلسفة اليونانية[2].

«لقد كان ابن تيمية ناقدا لمفهوم الكليّات على وجه الخصوص، لأنها ـ في رأيه ـ لا تعدو أن تكون تصورات الذهن البشري للحقائق الخارجية، التي قد تكون مطابقة أو غير مطابقة لتلك الحقائق. فالحقائق دائما ـ بحسب رأيه ـ خاصّة وجزئية»[3].

وقد ميّز المناطقة بين نوعين من الإدراك المعرفي: التصوّر (إدراك المفاهيم في الذهن)، والتصديق (إدراك النسبة بين مفهومين)، وذهبوا إلى الاعتقاد بوجود منهجين لبلوغ هذين الإدراكين، هما: الحدّ الذي يُختبر به التصوّر، والقياس الذي يُتوصّل به إلى التصديق. وفي كتابه «الرد على المنطقيين»، وغيره من الكتب حاول ابن تيميّة إبطال المنهجين المذكورين اللذين تأسّس عليهما المنطق الأرسطي[4]. وقد أفلح في تقديم حجج مُقنعة في مواجهة الأصول الأساسيّة لهذين الفرعين من المعرفة مُظهرا بذلك فهما عميقا للفلسفة والمنطق اليونانيين. وأتاح له منهجه البراغماتي الكشف عن عدد من مكامن الضعف في بنية الصياغة الصورية للمنطق اليوناني. وباتباع المنهج نفسه استطاع أن يصوغ عددا من الآراء المقنعة عن اللغة والتخاطب ينسجم معظمها مع أحدث النزعات العلمية في البراغماتية الحديثة.

وخلال مناقشته الموسّعة للموضوعين المثيرين للجدل: المجاز والتأويل، قدّم ابن تيميّة حججا مبعثرة، ولكنها قويّة في إطار بناء نظرية الحمل السياقي. ويمكن النظر إلى هذه الحجج على أنها نقد قوي لما يمكن وصفه بالنظرية الذرية atomism (التي تقول بأن المعاني بسيطة ومطلقة)،[5] والنظرية الوضعية foundationalism (أي تلك التي ترى أنّ المعاني وضعت وضعا أوليّا قبليّاً)، كما طوّرهما أنصار فكرة المجاز، وذلك في سبيل أن يبني تصوّرا مطوّرا للنظرية التأليفية compositionalism، والسياقية

contextualism. ومهمتي في هذا الفصل إدماج تلك الحجج المبعثرة ضمن صيغة متماسكة كي تبدو تلك الحجج كأنها نظرية مطوّرة جدّا في الحمل. وسيتضمن صوغي لهذه النظريّة ربطها بمفاهيم ابن تيميّة الوجودية ontological، والمعرفيّة epistemological، مع عناية أقل بآرائه في علم الكلام. كما يشتمل البحث أيضاً على وضع خطوط عريضة لما يمكن أن نعده نظريتين براغماتيين أخريين ذات صلة، تكوّنان مع نظريته السياقية نمطاً paradigmبراغماتيّا مطّردا. وهاتان النظريتان هما نظريّته في الحدّ، ونظريته في نسبيّة الإدراك. والجامع بين جميع هذه النظريات عنايتها الشديدة بالسياق، وجعلها من المشاركين (أو الفاعلين الحقيقيين) العنصر الأساسي في صوغ الموضوع، سواء أكان حدّاً، أم حملاً، أم إدراكاً. وبذلك سيكون من الممكن البرهنة على أنّ «الاعتماد على السياق» context-dependency فكرة راسخة جدّا في تفكير ابن تيميّة، وكذلك البرهنة على أن نظرية الحمل السياقي تؤلّف واحدة فقط من ثلاثة نظرية في الأقل تنجلي فيها فكرة «الاعتماد على السياق».

وعلى الرغم من أصالة موقف ابن تيميّة البراغماتي، يبدو أنه لم يُدرس من قبل في أي دراسة جادّة، هذا إن كان هناك دراسة على الإطلاق. وفي واقع الأمر، لقد كانت دعوته إلى منهج سياقي في الحمل تُفهم دائما تقريبا من لَدُنْ معارضيه على أنها إما إنكار تحكّمي dogmatic لوجود المجاز في اللغة، أو أنها دعوة ساذجة موجّهة إلى مناصري التأويل (ينظر 4. 9. 1) للتخلّي عن تعلقهم بالمعنى غير الظاهر لنصوص القرآن والسنة. ولسوء الحظ فإنه حتى أتباعه ـ باستثناء تلميذه النجيب ابن القيّم الذي أبدى في شرحه لأفكار ابن تيميّة فهما عميقاً لتبصّراته الملحوظة ـ لا يبدو أنهم أعطوا ـ بحسب علمي ـ أفكاره ما تستحق من اهتمام. ومن هنا فإن هذا الفصل ما هو إلا محاولة لاستشراف شيء من فكر ابن تيمية البراغماتي، ولإعادة تقويم جانب مهم من تبصّراته المغمورة.

2.4 ـ الدعوة إلى المنهج السياقي

تتلخص فكرة ابن تيمية الأساسيّة في أنه «لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد»[6]. ولذا ليس ثمة لفظ مطلق أو معنى مطلق سوى تصوراتنا الذهنية للألفاظ والمعاني الحقيقية، التي ليست إلا تصورات مجردة ليس لها وجود حقيقي في العالم الخارجي. إن جوهر حجته هو أن المناهج الصورية التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون والمسلمون[7] لاكتشاف الحقيقة قد أخفقت بسبب نزعتها إلى تصوّرات مجرّدة بدلا من تعاملها مع الواقع، وأنّه لا يمكن بلوغ بحث معقول إلا باللجوء إلى منهج عملي empirical يأخذ في حسبانه الموقف الكامل للظاهرة الجزئية. ويعود ضلال الفلاسفة ـ كما يرى ابن تيمية ـ إلى الخلط بين العالم كما هو، وافتراضاتهم الذهنية التي صاغوها عنه. فقد اعتقدوا ـ خطأ ـ أن ما يتصورونه في أذهانهم يمثّل الواقع الخارجي، مع أن تصوراتهم الذهنية قد جُرّدت من السياق وفرّغت من التّنوّعات الفردية للكائنات الخارجية التي اقتضتها خصوصياتها الفردية، والتي هي ـ كما يعتقد ابن تيمية ـ علامة وجودها في العالم الطبيعي.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أن هذا المنهج يطرد اطرادا جليّاً مع معتقداته الكلامية. ومن أبرز ذلك اعتقاده بان لله وجوداً خارجياً حقيقيّاً مع صفات فريدة حقيقية؛ اعتمادا على فكرة أنه لا شيء يمكن أن يعدّ موجوداً وجودا حقيقيا دون أن يوصف بصفات معيّنة. فهو يرفض بقوة فكرة الرازي وابن سينا فيما يسمونه «المطلق المحض»، «الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا عدم، ولا غير ذلك»[8]. إن المطلق المحض ـ كأي كلي ـ ما هو إلا مفهوم ذهني ليس له وجود حقيقي في العالم الخارجي.

3.4 ـ الخلفيّة الفلسفيّة

إن الفكرة الأساسيّة التي يحاول أن يعبّر عنها في أثناء مناقشته للمجاز هي أن المعنى يعتمد على السياق. ويمكن ربط نظريته في المعنى هذه

بأصوله الفلسفيّة، ولاسيّما أفكاره الوجودية والمعرفيّة، كما يمكن ربطها أيضاً بنظريته عن «نسبيّة الإدراك»، ونظريته عن «الحدّ». وستُخصص المباحث الثلاثة القادمة لهذه القضايا، مع تقديم مختصر عن كيف يمكن ربط أفكاره الوجودية والمعرفيّة بنظريته السياقيّة. وقبل الشروع في الموضوع، من المهم أن نشير إلى

1 ـ أنّ الاشتغال بثنائية الكليات والجزئيات إنما هو أحد الاهتمامات الأساسية لأي مناقشة معرفية، ووجودية على وجه الخصوص.

2 ـ وأنّ المواقف الوجودية للفيلسوف تُشرح عادة من خلال رأيه بشأن وجود الكليات والجزئيات، وطبيعتها، والعلاقة بينها.

وكما أوضحنا سلفاً (يراجع 2. 2. 1)، هناك صلة بين التفريق بين الوضع والاستعمال، والتفريق بين الكليات والجزئيات،[9] على نحو يسمح بالقول: إن الجمل، التي تعتمد على الوضع، هي من الكليات، أما القولات، التي هي محكومة بالاستعمال، فمن قبيل الجزئيات. ولذا فإن كل ما يعزوه ابن تيمية إلى الكليات يمكن عزوه إلى الجمل، وكل ما يعزوه إلى الجزئيات يمكن عزوه إلى القولات. ومن ثمّ، فإن تفريق اللسانيين المحدثين بين الجمل والقولات مفيد جدا هنا لتحديد ما هو كلي وما هو جزئي في بنية اللغة، ولبيان ـ بناء على ذلك ـ كيف يمكن ربط تصورات ابن تيمية الوجودية والمعرفيّة بنظريته السياقية.

وعلى الرغم من أن ابن تيمية لا يميز تمييزا صريحا بين الجمل والقولات، ولا يستخدم باطراد مصطلحات فنية للإشارة إلى هذه الثنائية، فإن هذا التفريق جوهري لشرح نظريته السياقية. وعلى أية حال يبدو أن ابن تيمية مدرك جدا للفرق بين العلامات المحدثة بالفعل (القولات)، والبنى المجردة المفسرة لها (الجمل)، بيد أنه يصرّ على تخطئة أي عملية تتضمن نوعاً من التجريد يقود في نهاية الأمر إلى إهمال الجزئيات المميزة الخاصة بالأفراد (أي السمات السياقية المناسبة للقولات الفعلية في حالة تجريد

الجمل بعد النظر في القولات). ويؤول ذلك إلى تحييد الفرق بين الجمل والقولات، وكذلك تحييد الفرق بين كل ثنائية من الثنائيتين ذواتي الصلة: ثنائية الوضع والاستعمال (يراجع 2. 1) من ناحية، وثنائية المعنى الوضعي والمراد (يراجع 2. 3. 1) من ناحية أخرى.

ومن الطرائق التي نربط بها هذين التفريقين بالتفريق بين الجمل والقولات هو أن القول بأن معاني الجمل (وكذا بنى الجمل) مؤسسة بناءً على الوضع، في حين أن المراد من كل قولة من القولات (وكذا إحداثها عند الكلام) مبعثه الاستعمال.

1.3.4 ـ موقف ابن تيمية الوجودي

من بين أصول ابن تيمية الوجودية تبدو المواقف الفلسفية الآتية مناسبة لنظريته السياقية:

(1) خلافا للواقعيين realists، يعتقد ابن تيمية أن الكلي الطبيعي (أو المطلق لا بشرط)[10] لا يوجد إلا في الذهن، وليس له وجود في العالم الطبيعي[11]. ومع ذلك، يرى أن:

«التحقيق أنه يوجد في الخارج لكن معيّنا مشخّصا فلا يوجد في الخارج إلا إنسان معين وفيه حيوانية معينة وناطقية معينة»[12].

فإذا ما طبقنا هذا الرأي على ثنائية الجمل والقولات، فسنستنتج أن الجمل بوصفها كيانات مجردة ليس لها حقيقة موضوعية في العالم الخارجي مستقلة عن القولات التي تنتمي إلى تلك الجمل. وهذا مبني على تصور ابن تيمية أن الكليات نتاج تجريد للجزئيات، وهو ما يعني أنها لا يمكن تصورها إلا بتصور الجزئيات المناسبة، أو كما يقول: « فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟»[13]. وهكذا فإن القولات إنما هي المنجليات الحقيقية للغة، في حين أن الجمل إنما هي تصورات ذهنية.

وهذا الرأي يتعارض مع فكرة الواقعية الأفلاطونية التي ترى أن الكليات سابقة في الوجود للجزئيات. وطبقا لكاتز Katz، الذي تخلى عن عقلانية تشومسكي[14] Chomsky's conceptualism إلى الواقعية realism، إن للجمل وجودا سابقا عن القولات، كما أن «القواعد هي نظريات عن المجردات (الجمل)»[15]. إن كاتز بوصفه فيلسوفا ولسانيا أفلاطونيا «يتصور الجمل مثلما يتصور فلاسفة الرياضيات الأفلاطونيون (وعدد من المشتغلين بالرياضيات) الأعداد، والفراغات الرياضية»،[16] ويزعم أن الحقائق الرياضية والمنطقية «سابقة في الوجود على منطق ورياضيات آدم وحواء»[17] prior to our mathematical and logical Adams and Eves«.

وقد رفض ابن تيمية رفضا شديدا نظرية فيثاغورس القائلة بأن الأعداد والمقادير موجودة في العالم الخارجي وجودا مستقلا عن المعدودات والمقدرات، كما رفض نسختها الأفلاطونية القائلة بأن الحقائق النوعية، التي هي حقائق ثابتة، موجودة في العالم الطبيعي مستقلة عن أفرادها[18].

(2) الصفات لا تستقل في وجودها عن الذوات، ووجودها لا يسبق وجود الذوات في العالم الخارجي[19]. ويؤكد ابن تيمية أن إدراك الشيء وصفاته يتوقف على الحس الظاهر، أو الباطن، أما إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتغاير) بين صفة شيء وآخر فتكون بالذهن[20]. فليس ثمة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتشابه، بل الذهن هو الذي يدرك ويحدد هذا النوع من العلاقة. ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر، وهو ما يسوّغ نقد القياسيين عندما يركزون على وجه الشبه، ويتجاهلون السمات المميزة[21]. ولهذا السبب ينكر ابن تيمية الوجود الخارجي لهذه العلاقات في العالم الخارجي، ذاهبا إلى القول بأنها مفاهيم ذهنية. ووفقا له، بينما تدرك الجزئيات بالحس الظاهر أو الباطن، تدرك الكليات بالذهن[22]. ويعزو ابن تيمية معرفة الرياضيات والمنطق والمعنى إلى الملكات الفطرية (أو القدرات

الذهنية)، ويصر على أن معرفة الألفاظ لا تكتسب إلا بالوضع. وينتقد ـ في الوقت نفسه ـ معرفة البنية اللغوية المفترضة المجردة الموجودة وجودا قبليّا، تلك التي تتمثل ـ بحسب رأي جمهور الأصوليين ـ في المعرفة الحدسية التي يسمونها معرفة الوضع الأول.

(3) يرفض ابن تيمية بشدة تفريق الفارابي وابن سينا بين الماهيّة، والوجود،[23] وكونهما موجودين وجودا حقيقيا في الخارج[24]. كما يرفض أيضاً التفريق بين ما يسمونه الذاتي، واللازم للماهيّة في الوجود والخارج، ذاهبا إلى القول بعدم وجود اختلاف حقيقي بينهما في العالم الخارجي. وأن ما يبدو من فروق بينهما لا تعدو أن تكون فروقا اعتبارية محكومة بالوضع، ووجهة نظر الواضع، وتصوراته الخاصة[25].

ويعود سوء فهم الفلاسفة مرة أخرى ـ كما يرى ابن تيمية ـ إلى الخلط بين العوالم الذهنية (أو الوجود الذهني) والعوالم الحقيقية (أو الوجود الخارجي). يقول:

وأصل ضلالهم [أي الفلاسفة] أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعلم ويُراد ويُميّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك. فقالوا: لو لم يكن ثابتا لما كان كذلك، كما أنا نتكلّم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فتخيّل الغالط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج. والتحقيق أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن، والمقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان [...]. وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء والوجود ما يكون في الخارج منه»[26].

وفي محاولة لبيان أن الفرق بين الذاتي واللازم مؤسس على تصور ذهني، وليس على معرفة حقيقية يذكر ابن تيمية أن الحقائق الخارجية التي هي مستقلة عنا لا يتوقف وجودها على تصوراتنا؛ ولذا ليس من الصواب أنه

إذا افترضنا أن شيئا ما متقدم، وآخر متأخر يلزم أن يكون ذلك متحققا في الخارج[27].

ومع أن المواقف الوجودية السابقة تبدو ذات صلة برأيه في أن القولات الفعلية متقدمة الوجود على بناها المجردة غير الملحوظة (الجمل)، ليس من الواضح أكانت تلك المواقف الوجودية السابقة مبنية على هذا الرأي أم أنّ العكس هو الصحيح. وعلى أي حال، فإن المسوّغات الآتية ترجّح الاحتمال الأول:

(أ) الاحتمال البديل (أعني أن فلسفته الوجودية العامة هي الباعث لتصوره الجزئي بأن القولات متقدمة على الجمل) قد يؤدي إلى تناقض؛ لأن هذا الرأي يستلزم أن الكلي إنما هو نتيجة لتجريد جزئياته، وليس العكس.

(ب) أن الباعث لدراسته للفرق بين الحقيقة والمجاز الذي بنى عليه نظريته السياقية هو ـ وفقا لابن القيّم ـ [28] البحث عن أدلة عقلية تفنّد العقائد التي يتمسك بها أهل التأويل تمسّكا شديداً، ولاسيّما فيما يتعلق بصفات الله. وبناء على ذلك، فإن البحث النصي وليس الفلسفي هو نقطة البداية.

(ج) أن تقديسه للآيات القرآنية، لكونه مسلما على وجه العموم، وسلفيا حنبليا على وجه الخصوص[29] ربما أسهم في افتراضه أن القولات متقدمة على الجمل، فضلا عن إسهامه في تفضيله للقولات على الجمل، مستنتجا بناء على ذلك أن الجزئيات أفضل من الكليات، ومتقدمة عليها في الزمان.

وهنا ينبغي أن نشير إلى ثلاث نقاط:

أولاً: على الرغم مما قلناه عن رجحان تقدم بحثه اللغوي (أو البراغماتي) على بحثه الفلسفي، فإن العكس لا ينبغي استبعاده.

ثانيا: بصرف النظر عن مدى أهمية البحث السابق للجواب عن السؤال: أكان بحث ابن تيمية اللغوي متقدما على بحثه الفلسفي أم العكس؟ فلا يمكن إنكار أن هذا البحث سلّط الضوء على التسويغ الراجح لمنهجه البراغماتي في دراسة اللغة.

ثالثا: ينبغي ألا تفهم (ب) و(ج) السابقتان على أنهما يقللان من حجج ابن تيمية الوجودية على اعتبار أنّ باعثها هو العقائد، وليس الاقتناعات الفلسفية، فقد بُحثت تلك الحجج ـ في الواقع ـ بمنهج نقدي وعلمي متميز.

2.3.4 ـ نظرية نسبيّة الإدراك عند ابن تيمية

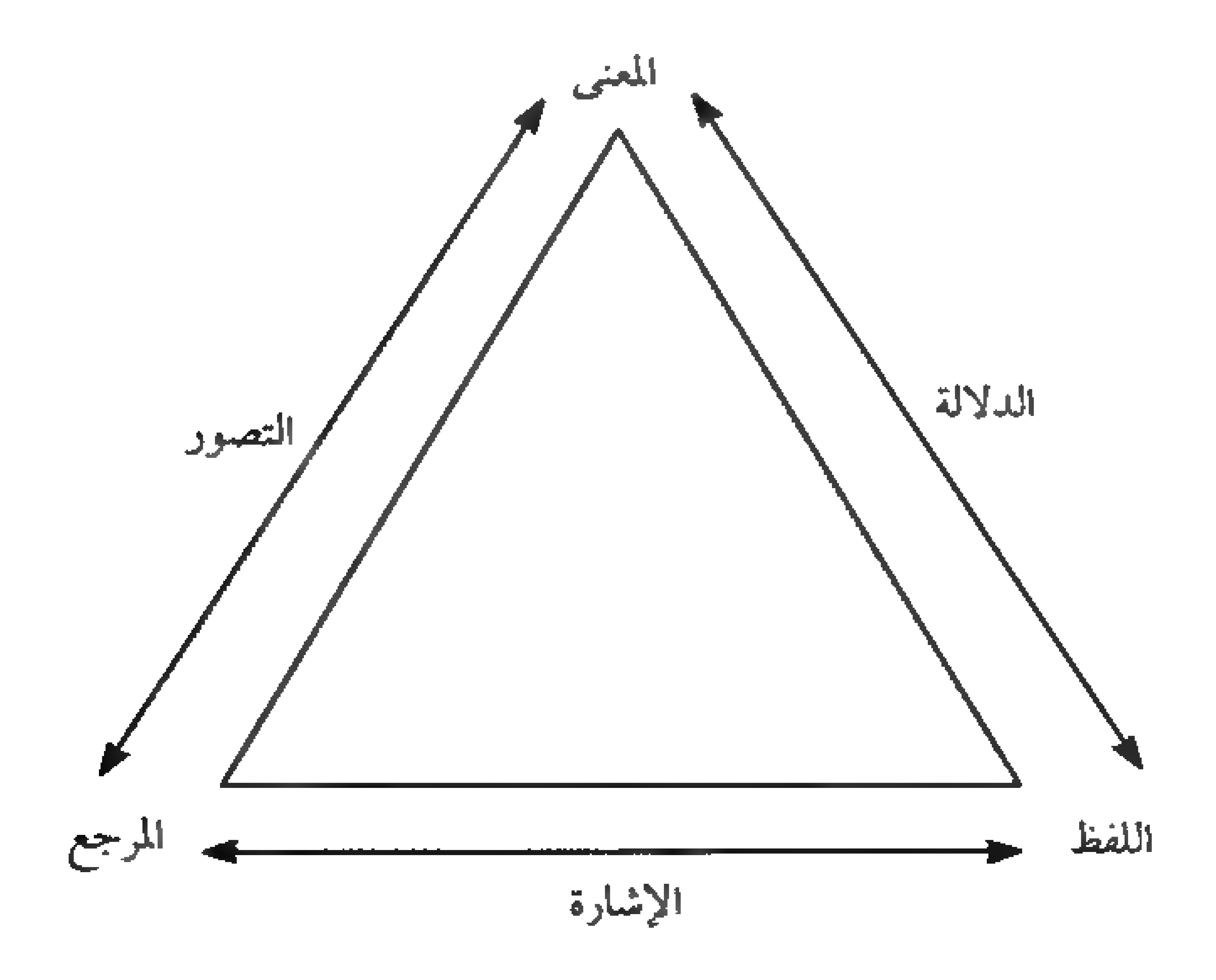
وفقا لهذه النظرية، ليس لاكتساب المعرفة معيار موضوعي؛ إذ إن الحكم على قضية ما بأنها برهانية discursive، أو بديهية متوقف على القدرة الذهنية للشخص، وليس لطبيعة القضية نفسها: يقول: «إن الفرق بين القضية البرهانية والبديهية «إنما هو بالنسبة والإضافة»، فقد يكون النظري عند شخص بديهيا عند غيره»[30]. وهذه الحجة مبنية على أن القدرات الذهنية متفاوتة بين شخص وآخر. وهكذا ـ خلافا للمنطق التقليدي ـ فإن الحد الأوسط ـ طبقا لابن تيمية ـ يمكن الاستغناء عنه عند من يتمتع بسرعة غير مألوفة في فهم القضايا. ومن ثَمّ، فإن القضايا التي يعدها كثير من الناس حسّيّة، أو مجربة، أو برهانية، أو متواترة (أي تلك التي «تعتمد على عدد من الرواة»)[31] ربما لا يدركها الآخرون دون «نظر واستدلال»[32].

3.3.4 ـ نظرية الحد السياقية عند ابن تيمية

يرى ابن تيمية أن التصور مختلف عن الدلالة والإشارة لأنه عملية طبيعية في حين أنّ كليهما عملية وضعية وسياقية. إذ إن «مجرّد الاسم لا يوجب تصوّر المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه»[33]. والظاهر أن هذا مبني على فكرة أن الدلالة علاقة

بين اللفظ والمعنى، والإشارة علاقة بين اللفظ، والمرجع الخارجي. أما التصور فهو علاقة بين المعنى والمرجع (يراجع 4. 1).

ومهما يكن من أمر، فإن وجه الشبه بين الأسماء والحدود المنطقية [التعريفات] هو أنها لا تجعل السامع يتصور ما لم يتصوره من قبل. ويبدو أن هذه الفكرة قائمة على رأي ابن تيمية الفلسفي أن الأسماء والحدود المنطقية[34] لا تضيف أي قضية جديدة لافتراضات السامع السابقة؛ لأن المسمى أو المعرّف يمكن تصوره بدونها، بل إن تصوره شرط للأسماء والحدود المنطقية لتدل على معانيها[35]. ومن هنا، لم توضع اللغة للدلالة على المفرد؛ لأن الدلالة على معنى اللفظ المفرد يتوقف على معرفة أن اللفظ وضع له، ولا يمكن معرفة أن اللفظ وضع لمعنىً ما إلا بتصور اللفظ والمعنى معا. وهكذا فإن كانت الغاية من الوضع هو الدلالة على معنى اللفظ المفرد، فسيؤدي ذلك إلى الدور[36]. ولهذا السبب «كان من المتفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة»[37].



ويبدو أن ما يريد أن يقوله ابن تيمية: بما أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة وضعية، فإن نطق كلمة مفردة لمن لا يعرف الوضع لا يفيد شيئا. فإذا كان عالما بالوضع فإن الكلمة ستشير إلى ما تدل عليه، ولكن لمّا كانت الإشارة غير ممكنة دون وجود قرينة، فذلك يعني أن قول كلمة مفردة لن يكون له معنى.

أما الحدود فينبغي أن تستخدم ـ كما يرى ابن تيمية ـ لبيان مراد المتكلم[38]. أو بعبارة أخرى: لمّا كان استخدام الحد لمعرفة المسمى من الاسم؛ فإن مراد مستخدم الاسم، ولغته هو ما ينبغي معرفته[39]. ومن هنا فإن مراد المتكلم ليس غاية للتخاطب فقط، بل هو غاية الحدود أيضا، وهذا يؤول إلى القول بأن الحد الصحيح ما كشف عن مراد المتكلم. وطبقا لابن تيمية، لا يمكن التوصل إلى ذلك إلا بالحد الاسمي، وهو ما تضمن واحدا من الآتي:

أ ـ الاسم المرادف

ب ـ الاسم المكافئ، (وهو الاسم المساوي ولكنه غير مرادف لاسم آخر)؛ إذ لا يعد اللفظان مترادفين إلا إذا دلاّ على صفة واحدة، وذات واحدة، فإذا أشارا إلى ذات واحدة، ودلاّ على صفتين مختلفتين فهما من الأسماء المتكافئة، كما في نحو «الصارم» و«المهنّد» في دلالتهما على السيف.

جـ ـ المثال. وقد أدرج في هذا النوع أي تمثيل غايته التعريف بالمسمى قصد تعيينه، كما في الإشارة إلى خبز لمن سأل عن لفظ الخبز؟، «فإن معرفة الشخص يعرف منه النوع»[40].

وهكذا فإن ما عناه ابن تيمية بالحدود الاسمية هي تلك التي تعرّف بالمعنى، أو المرجع، أو ترجمته[41]. وبذلك فإن صوغ الحد الاسمي ليس مسألة ثابتة أو محددة سلفاً، بل هي أمر آني وإجرائي يختلف باختلاف المقامات التخاطبية الفعلية. ويترتب على ذلك أن الشيء يمكن وصفه أوصافا

مختلفة اعتماداً على الطريقة التي يختارها المتكلم، ويراها كافية لبيان مراده في المقام المعني. وهو ما يعني أنه في مقام معين قد يشير المرء إلى كوب ماء بأنه الأكبر، وفي مقام آخر يمكن أن يشير إلى الكوب نفسه بأنه المتوسط، أو المتّسخ، أو غير ذلك، وفقاً للظرف، أو الموقع، أو أي خصائص أخرى مميزة للكوب في المقام التخاطبي.

ويمكن أن تفهم نظرة ابن تيميّة على أنها دعوة إلى التخلي عن طريقة أرسطو في صوغ الحدود، والتعامل مع الحد، بدلاً من ذلك، على أنه وصف معتمد على السياق. فإذا قبلت الحجة بأن الحدود الأرسطية لا تمكّن السامع من تصوّر الأشياء التي لا يمكن تصوّرها بدونها؛ فمن المعقول القول بأنه ما لم تكن الحدود أوصافاً سياقية، فستصبح غير مفيدة.

ويمكن تفهّم هذا الرأي إذا ما بحثت الحدود من الناحية التخاطبيّة، وهو ما يبدو أنه ما قصده، وذلك لأنه ربط الحدود باستخدام اللغة؛ لجعل المعنى المقصود فردا متميّزاً في المقام المناسب من خلال اللفظ والقرائن المناسبة. أما إذا تفحّصنا الحدود من الناحية العلمية، كما هو الحال حين نعرف الماء تعريفاً كيميائيّاً بأنه مجموع جزيئ من الأكسجين، وجزيئين من الهيدروجين، فإن رأيه سيكون موضع شك. ومع ذلك، فإن الحدود العلميّة قد تكون سياقية؛ إذ قد يختلف حدّ الماء ـ مثلا ـ من حقل علمي إلى آخر تبعاً لأغراض المعرِّف.

وعلى أي حال، لا ينكر ابن تيمية أن الحدود قد تحدث قضية جديدة بشرط علم السامع بمكوّنات المعرَّف. ولكنّ هذا لا ينطبق إلا على المفهوم المركب، وفي هذه الحال، «فالحد يفيد الدلالة عليه لا تعريف عينه»[42].

ومما يجدر ذكره أن ابن تيمية لا يدعي أن التعيين (أو الإشارة referring بالمصطلح الحديث) هو الطريقة الوحيدة لصوغ الحدود،[43] بل إنه يُقرّ بأن التعريفات قد تحدث بالوصف. وقد يبدو أنّ هذا لا يتمشّى ـ بحسب الظاهر

ـ مع منهجه التخاطبي الدقيق في دراسة الحدود؛ لأنّه يبدو وكأنه يقلل من شأن إصراره على أن السياق لا يمكن الاستغناء عنه في صوغ الحدود، والواقع أن هذا الاستنتاج ليس منطبقاً بالضرورة هنا؛ لأنّ القول بأن استخدام الحدود إنما يكون لغرض بيان مراد المتكلم لا يستلزم ضرورةً أن الإشارة هي الطريقة الوحيدة لصوغ الحدود؛ إذ يمكن للمرء أن يصوغ حدّاً وصفيّاً يمكن عدّه حدّاً تخاطبياً سليماً إذا ما تضمن هذا التعريف الاعتبارات السياقية كحاجة السامع، وغرضه[44]. وهذا التصوّر منطبق أيضاً على رأي ابن تيمية في المعنى، حيث يستعمل مصطلح «مراد» في مفهومه الواسع؛ كي يشمل المشار إليه المقصود، والمعنى المقصود.

إن شرط ابن تيمية الوحيد لكي يلبي كل من المعنى والمشار إليه متطلبات «مراد المتكلم» هو ألا يُعزلا عن سياقاتهما. وهكذا فإن فحوى فكرة ابن تيمية هو أن الغاية من استخدام الأسماء، والحدود إنما هو التمييز بين مسمى وآخر، وبين معرّف وآخر[45].

4.4 ـ نظرة ابن تيمية السياقية إلى اللغة والإفادة

يصرّ ابن تيمية على أن اللغة ما هي إلا وسيلة للإسناد؛ ولذا لا يمكن أن يُعدّ المرء متكلما بنطقه كلمة واحدة فقط معزولة عن كل السياقات المعرّفة لمراده. ومع أنه لا ينازع في دعوى أن الأسماء والحدود تتضمن إشارات، فإنه يقتصر في إطلاقه مصطلحي اللغة والكلام على الإسناد فقط؛ لأن الإشارة لا تتحقق في رأيه دون الإسناد. وقد ذكر بعض الحالات التي يمكن أن يستخدم فيها المتكلم أسماء مفردة لأغراض مثل التنبيه، والإشارة،[46] ولكن حتى في هذه الحالات، وأمثالها، لا تستخدم الكلمات للمعاني نفسها المقصودة من الكلام[47]. فهو يفرّق تفريقا واضحا بين ذكر كلمة دون قصد الإبلاغ عن قضية ما، والعملية التي يقصد فيها المستخدم التعبير عن رسالة معينة إلى السامع. فالحالة الثانية فقط هي التي يمكن أن تُعد

متمية إلى استخدام اللغة. ويُعد هذا التعريف مفيداً جدا لفهم تصوره للإفادة، ورفضه لوجود فرق بين الحقيقة والمجاز، حين يدّعي أن كلمات مثل «أسد» لا يمكن أن تكون مفيدة إن جُرّدت من القرائن، ناهيك بأن توصف بأنها حقيقة. وقد أُريد بهذا أن يكون ردّا على دعوى أنصار التفريق بين الحقيقة والمجاز أنّ اللفظ يكون حقيقة «إن دلّ بلا قرينة»،[48] ومجازاً إن لم يدل بغير قرينة (4. 8. 1. 1).

لقد ألحّ ابن تيمية على أن اللفظ لا يمكن أن يستخدم على نحو مطلق؛ فاللفظ لا يمكن أن يكون مفيدا قبل «العقد والتركيب» مع ألفاظ أخرى، بل إن العقد والتركيب وحدهما لا يكفيان اللفظ لكي يكون مفيدا، بل لابدّ من معرفة المتكلم، و«عادته الخطابية»، إذ إن معلومات من هذا النوع لا غنىً عنها لبيان مراد المتكلم[49].

وهكذا فإن اللغة في نظره إنما هي وسيلة للمتكلمين للتعبير عن مراداتهم التخاطبية التي لا يمكن التعبير عنها بكلمات معزولة عن السياق. وقد عوّل ابن تيمية تعويلاً كبيراً على أهمية العلاقات الائتلافية التي تربط بين العناصر اللغوية في تحديد مراد المتكلم. وعلى سبيل المثال، فإن الإضافة تؤدي وظيفة مهمة في تحديد معاني الكلمات.

وثمة علاقة مطردة بين التقييد والإفادة، فكلما زاد تقييد اللفظ زادت إفادته، والعكس بالعكس. ومن هنا فإن «اللفظ المطلق المجرد» ليس له معنى على الإطلاق[50]. وينبغي أن يلاحظ أن «اللفظ المطلق»، أو«اللفظ المجرد» يستخدمه ابن تيمية وابن القيم بمعنى اصطلاحي، للإشارة إلى اللفظ المعزول كليا عن السياق [أو المجرد تماما من القرائن]، ولذا لا يمكن أبداً ـ بحسب رأيهما ـ عده جزءاً من اللغة. واحتج ابن القيم أن غاية التخاطب هي الحفاظ على مصالح البشر بالفهم والإفهام، اللذين لا يمكن أن يحدثا إلا باللجوء إلى المعاني المقيدة، والألفاظ المقيدة .فالمطلق ما هو إلا صورة ذهنية ليس

لها وجود في العالم الخارجي[51]. وهكذا فإن كلمة معزولة جداً عن السياق مثل كلمة «ظَهْر» تُعدّ على نحو ملحوظ صورة مجردة مستمدة من أفرادها في العالم الخارجي، وإن لم يكن لها نظير فيه. ولهذا السبب «لا يجوز أن تستعمل في اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه»[52].

ويستلزم هذا الرأي أن ما يفعله اللغويون والفلاسفة عندما يجرّدون بعض المفاهيم من السياق؛ لأغراضهم الخاصة لا ينطبق ضرورة على ما يفعله متكلمو اللغة في التخاطب الفعلي. ولذا ـ كما يوضّح ابن القيم ـ فإن «اللفظ المجرد من جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لا من العرب ولا من غيرهم، ولا يُستعمل إلا مقيّداً؛ والاستعمال يقيده قطعاً»[53]. ولذا؛ فإن كل أسماء الأشياء التي يعبر بها عن اللغة هي مقترنة بسياق، ولا يمكن للفظ أن يكون مفيداً ما لم يوضع في سياق.

5.4 ـ نظرة ابن تيمية السياقية إلى التفريق بين الوضع والاستعمال

لقد كان التفريق بين الوضع والاستعمال الذي تبناه جمهور الأصوليين موضوعاً لانتقادات حادة من لَدُنْ السلفيين[54]. وفي هذا الإطار يرى ابن القيم أن اللفظ لا يمكن تجريده من الاستعمال: فكما أن الحركة مرتبطة بالمتحرك، فكذا اللفظ مرتبط بالاستعمال. ويوافق ابن القيم أن الألفاظ قد تجرد من الاستعمال في الذهن، ولكنه لا يسميها حينئذ ألفاظاً، بل هي ألفاظ مقدرة[55].

إن الجانب الذي لفت انتباه ابن القيم في فكرة الوضع هو «أن اللفظ وُضع وضعاً مطلقاً لا مقيداً»[56]. لقد أشار إلى أن موقف المناصرين لهذه الفكرة شبيه بموقف المناطقة الذين جرّدوا المعاني وعزلوها عن جميع المقيدات، وعندما اكتشفوا أن نتائجهم تناقضها أن المعاني لا تنفصل عن قيودها في العالم الخارجي، وجدوا أنفسهم في حيرة: إما أن ينكروا الوجود

الخارجي، أو ينكروا ما زعموا أنه مجرد أو مطلق. فقد نظروا إلى الأشياء بدون مقيّداتها على النحو الآتي:

«فأثبتوا إنساناً لا طويلا ولا قصيرا، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا في مكان، ولا ساكنا ولا متحركا، ولا هو في العالم ولا خارجه، ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل، ولا يوصف بصفة، ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته»[57].

وهكذا لكي نتجنب خطأ الفلاسفة التقليديين في تصور الأشياء علينا أن ننظر إلى الأشياء كما هي في الواقع، أي أن ننظر إليها على أنها كلٌ، دون أن نهمل أيّاً من خصائصها الذاتية أو اللازمة. وتطبيق هذا الأمر على المعاني يتطلّب أخذ سياق الكلام الفعلي كاملاً في الحسبان.

6.4 ـ نظرة ابن تيمية السياقية إلى التفريق بين المعنى والمراد

على الرغم من استخدام جمهور الأصوليين مصطلح المعنى استخداما مهلهلاً، فقد عُرّف تعريفاً مميزا، وعلى وجه العموم استخدم المصطلح للإشارة إلى الصورة الذهنية التي يحيل عليها اللفظ، ولكن لمّا كان للصورة الذهنية تسميات مختلفة، فلعلّه من المفيد أن نذكر هذه التسميات كي يتسنّى لنا معرفة ما يُقصد بالمعنى على وجه التحديد، ويظهر لنا الفرق بين هذه التسميات المختلفة. وربما كان من المهم أن ننتبه ـ قبل الشروع في تقديم هذه التسميات ـ إلى أنها مترادفة إشاريّاً، لكونها تشير إلى شيء واحد هو الصورة الذهنية. فإذا نظر إلى هذه الصورة الذهنية من حيث كونها مقصودة باللفظ سميت معنى، ومن حيث كونها تستدعي اللفظ في الذهن سميت مفهوما، ومن حيث كونها جواباً عن السؤال: ما هذا؟ سميت ماهيّة، ومن حيث تحققها في العالم الخارجي سميت حقيقة، ومن حيث تميّزها من الأغيار سميت هُويّة،[58] ومن حيث كونها موضوعة للفظ سميت مسمّى،[59]

ومن حيث كونها مستنبطة من اللفظ سميت مدلولا[60].

وباستثناء السياقات التي يستخدم فيها السلفيون مصطلح المعنى لغرض الحجاج فقط، فإن هذا المصطلح بالمفهوم السابق ليس له مكان في أصولهم؛ إذ لا يبدو أنهم يقبلون بإمكان دراسة المعنى مستقلا عن الاستعمال: فابن القيم يرى أن الدلالة ـ التي يُعرفها بأنها «فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه» ـ لا تتحقّق أبداً دون استعمال[61]. ولمّا كان المراد هو «المعنى في حال الاستعمال»، فإن التسليم بتعريف ابن القيم (المذكور) للدلالة يؤول إلى مساواة المعنى بالمراد. ومن الواضح أن تحييد التفريق بين المعنى والمراد (يراجع 2. 3. 1) مبني على رفض فكرة الوضع في مفهومه التقليدي الشائع عند جمهور الأصوليين. ومهما يكن من أمر يجدر التنبيه على أنه من المهم أن ندرك نتائج إدماج الفكرتين (أي المعنى والمراد) معاً. وأول هذه النتائج أن هذا الإدماج (أو التحييد) يستلزم التقليل من شأن المعنى الوضعي لصالح المعنى السياقي، وباستخدام عبارة سيرل Searle نقول: إنّ مؤيّدي هذا الإجراء «لا يوضحون الفرق بين ما يعبر عنه وضعاً بوساطة اللغة، وما يقصده المرء بالفعل من كلامه»[62]. والمقصود من هذا رفض موجّه لقرايس Grice الذي ذهب إلى ذلك. وقد دافع وندرليش Wunderlich عن موقف قرايس بقوله: «إن تحييد قرايس لهذا التفريق مقصود تماماً؛ إذ إن اصطلاحات اللغة لا توجد مستقلة عن المقامات العديدة التي يمكن للمرء أن يتحدث فيها باللغة، حيث توضع الاصطلاحات، وتُرسّخ، وتُعدّل في هذه المقامات»[63].

ولكي يثبت ابن تيمية وابن القيم أن وضع الاصطلاحات يتم في المقامات التخاطبية الفعلية، وليس بمعزل عن السياق في علاقات أُحادية بين اللفظ والمعنى، يشيران إلى الطريقة الطبيعية في اكتساب اللغة حيث يتمكن الطفل من لغته على نحو تدريجي من طريق العمليات التخاطبية الفعلية، إلى أن ينجح في تحصيلها دون حاجة إلى أن يتواطأ الآخرون معه على «وضع

متقدم»[64]. ومع ذلك فقد يحدث أن يشرح المتكلمون للطفل بعض الكلمات التي يتساءل عنها، كما هو الحال عندما نترجم بعض النصوص لمن لا يعرف اللغة، ولكن هذا لا يعد نوعا من وضع الألفاظ لمعانيها. وعلى أي حال، فإن ابن تيمية وابن القيم لا ينكران حقيقة وضع اصطلاحات جديدة لأفكار جديدة تحدث من وقت لآخر،[65] ولاسيما عند أهل الاختصاص حين يتحتم عليهم وضع مصطلحاتهم الخاصة المطلوبة للإيفاء بمتطلبات أغراضهم التخاطبية،[66] بيد أن هذه حالة خاصة ـ كما يرى ابن القيم ـ التي يعرف فيها تقدم الوضع على الاستعمال، وهي لا تدخل في مجال بحثه[67].

وربما كان من الجدير ذكره هنا أن ثمة آخرين ـ في مجال علم التخاطب المعاصر، ودراسات الإدراك ـ من يتفق مع هذا الرأي: فبيتر بوسك Peter Bosch ـ مثلاً ـ يقترح أنه «ينبغي أن نتخلص من فكرة معنى الجمل، أو حمل الجملة أو القولة على معنى ما بوصفها وحدة أو شيء يمكن تحديده»، مشيراً إلى أن المعنى في تصوره «ليس فقط فكرة إجرائية، بل هو أيضاً فكرة كلية holistic. إنها كلية ـ إن صحّ التعبير ـ إلى حد التضحية بالمعنى: حيث تختفي فكرة المعنى تماماً، وكما يبدو، دون خسارة»[68]. وعلى الطرف الآخر، هناك من اللسانيين من يعتقد بإمكان بحث المعنى بمعزل عن السياق. ويزعم كاتز Katz ـ وهو يتمسّك تمسّكاً مبالغاً فيه بهذا الرأي ـ أن خطأ أولئك الذين يعرّفون اللغة الطبيعية «بالتحققات الحسّية للقواعد اللغوية في أذهان متكلميها» يتجسّد «في خلط اللغة بتمثلاتها المحسّة [empirical exemplification] . . . فاللغة في حد ذاتها ليست موضوعاً لمصير الموتى الذين يتكلمونها، بل هي كائن مجرد، مهما يكن لهذا التعبير من معنى»[69]. وقد احتج بأنّ ثمة «مستوى طبيعياً مسلماً به من المعنى المستقل عن السياق، وأنه يمكن وصف معنى الجملة على نحو مستقل، ومتقدم على معنى القولة»[70].

ويبدو أن موقف كاتز شبيه بموقف أنصار الافتراض القائل بأن الواضع

إنما وضع أنواع التراكيب، وليس جزئيات تلك الأنواع (يراجع 2. 2. 1)، ولكن هناك فرقاً مهماً بين شرحه للمعنى، ونظرة من يرى أن المعنى إنما هو صورة ذهنية، أولئك الذين انتقد آراءهم[71].

7.4 ـ نظرة ابن تيمية السياقية إلى الدلالة

يستخدم مصطلح الدلالة في الأصول السلفية بمعنى خاص، وقد أشار ابن تيمية، مبدياً اطراداً ملموسا في منهجه البراغماتي ـ إلى أن المقصود من مصطلح الدلالة إما «فعل الدال»،[72] أي «دلالته للسامع بلفظه»، أو «فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ»[73]. ولا يقتصر الباعث لتبني هذا التعريف على إصراره على إدخال المتخاطبين بوصفهم عناصر لا يمكن الاستغناء عنهم في إطلاق القولات اللغوية وفهمها، بل يشمل أيضاً اعتقاده الواسع بعدم إمكان التعامل الصحيح مع الجمل بمعزل عن المقامات التي ترد فيها.

وبينما يصرّ ابن تيمية على فكرة أن الدلالة قصدية وإراديّة يفرق بين نوعين من الدلالة: الدلالة الوجودية، والدلالة العدمية. ويقصد بالأولى ما يشمل كل عملية يستخدم فيها المتكلم عنصرا دلاليا فعليا، سواء أكان علامة، أم كلمة أم نحو ذلك. أما إذا اعتمد المتكلم لهذا الغرض على عنصر مجرد (أو العنصر صفر)، فهو يستخدم الدلالة العدمية. وقد تعدّ فكرة الدلالة العدمية محاولة من ابن تيمية للحفاظ على اطراد دعواه أن اللفظ لا يمكن أن يستخدم دون قيود سياقية، ولاسيما إذا أُخذ في الحسبان أنه يعدّ الدلالات العدمية قيودا قصدية يضعها المتكلم. ولكي تتضح هذه الفكرة، لعله من المفيد أن نقتبس قوله: «فنفس التكلم باللفظ مجرداً قيد»، وقوله: «فالإمساك عن القيود الخاصة قيد»[74]. وبعبارة أخرى: «فليست الدلالة هي نفس اللفظ، بل اللفظ مع الاقتصار عليه وعدم الزيادة عليه»[75]. وهكذا فقد عُدّ سكوت المتكلم في أثناء الحديث ضرباً من الإفادة، ومن ثمّ، أعطاه وظيفة إبلاغية معينة. على أنه ينبغي أن نلحظ أنه ليس أي سكوت (أو إمساك ـ إن

ابتغينا الدقة ـ) مفيدا من الناحية الإبلاغية، بل فقط السكوت عما يسميه «قيودا خاصة» التي يبدو أنه يعني بها القيود التي يعلم المتكلم أن السامع يتوقعها في المقام التخاطبي:

«ولهذا كان المتكلم بالكلام له حالان: تارة يسكت ويقطع الكلام ويكون مراده معنى، وتارة يصل ذلك الكلام بكلام آخر بغير المعنى الذي يدل عليه اللفظ الأول، إذا جرد فيكون اللفظ الأول له حالان: حال يقرنه المتكلم بالسكوت والإمساك وترك الصلة، وحال يقرنه بزيادة لفظ آخر. ومن عادة المتكلم أنه إذا أمسك أراد معنى آخر، وإذا وصل أراد معنى آخر وفي كلا الحالين قد تبين مراده وقرن لفظه بما يبين مراده»[76].

8.4 ـ مراجعة ابن تيمية النقدية لثنائية الحقيقة والمجاز

لقد سلّم اللغويون والفلاسفة عامّة منذ أرسطو حتى الآن بالتفريق التقليدي بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، بيد أنه في الحقبة الأخيرة هناك نزعة نامية عند البراغماتيين وفلاسفة اللغة والباحثين في الذكاء الاصطناعي نحو التشكيك إما كليا أو جزئياً في هذا التفريق .فسبيربر Sperber وويلسون Wilson مثلا يصرحان بأنه «من الممكن أنه قد قُدّر لفكرة الاستخدام المجازي tropes بأكملها، وكذلك تصنيفها، أن تذهب بالطريقة نفسها التي سلكتها فكرة السوائل الفاعلة humors في الطب [. . .وهي الاعتقاد بوجود أربعة أنواع من السوائل الأساسية تحدد حالة الشخص العضوية والنفسية. . .]. وبقطع النظر عن وجود التجاهل، ثمة أسس قوية لرفض فكرة المعنى المجازي»[77].

ومن النقاط الجديدة التي أضيفت حديثاً إلى البحث في المجاز هو السؤال: المجاز قضية معنى أم قضية استعمال؟ وبعبارة أخرى: المجاز موضوع لعلم الدلالة أم لعلم التخاطب؟ لقد ألحّ سيرل Searle ـ في احتجاجه ضد الآراء التقليدية، ولصالح نظرية مقبولة في المجاز ـ على ضرورة التفريق

بين ما يسميه معنى قولة المتكلم، ومعنى الكلمة أو الجملة. وقد عزا سيرل الخلل المتأصّل في النظريات التقليدية للمجاز إلى إخفاقها في تفهّم هذا الفرق، ومحاولتها «موقعة المعنى المجازي في الجملة أوفي زمرة ارتباطات ما بالجملة»[78]. وكذلك اعتقد دفيدسون Davidson أن «المجاز ـ خلافا للحقيقة التي يمكن أن تعزى إلى الكلمات أو الجمل بمعزل عن سياقات استعمال معينة ـ»[79] «لا يرتبط بالكلمات بل باستعمالها»[80].

وكما سيتضح لنا، فإن هذه المقاربات الحديثة ـ على الرغم من إسهاماتها الثورية ـ مازالت أقرب إلى التقليد الشائع في التراث الإسلامي منها إلى مقاربة ابن تيمية الجذرية؛ وذلك لأن افتراضاتهم الأساسية كالافتراض بأن المجاز مرتبط بالاستعمال، وليس مرتبطا بالمعنى اللغوي من مشمولات المعتقدات التي تقول بها النظرية التقليدية للمجاز في التراث الإسلامي. وما يميز نظرية ابن تيمية الجذرية هو تشديده على تحييد التفريق بين الحقيقة والمجاز ضمن أصول نظرية قائمة على السياق contextual framework.

وفي المباحث الثلاثة القادمة سنناقش ثلاث قضايا هي:

1 ـ رأي أنصار ثنائية الحقيقة والمجاز، وحججهم لتأييد هذا الفرق.

2 ـ حجج السلفية ضد هذا التفريق.

3 ـ رأي ابن تيمية في المجاز.

1.8.4 ـ رأي أنصار ثنائية الحقيقة والمجاز

النقطة الأولى التي ينبغي أن نستهل بها الحديث هنا هي أن الفرق بين الحقيقة والمجاز يشرح عادة اعتماداً على فكرة الوضع[81]. وقد عرّف أبو الحسين البصري المعتزلي الحقيقة بأنها "ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"[82]. ووفقا لرأي أنصار ثنائية الحقيقة والمجاز (الذي هو رأي الجمهور في كتب أصول الفقه): إذا

استعمل لفظ للتعبير عن أكثر من معنى، فإن هذا اللفظ قد يكون مشتركا، أو منقولا، أو مستعاراً. فالفرق بين المشترك ـ من ناحية ـ ، والمنقول والمستعار ـ من ناحية أخرى ـ ، قد يشرح من حيث العلاقة المعنوية[83]. فإذا كان هناك علاقة بين المعاني المختلفة للفظ متعدد المعاني، وُصف اللفظ بأنه إما منقول أو مستعار. فإذا لم يكن ثمة علاقة صنف اللفظ بأنه مشترك. ويحدد الفرق ـ بحسب رأي الأصوليين ـ بالنظر في الطريقة التي يظن بأن اللفظ وضع فيها لمعناه في الوضع الأول: فإذا تقرّر أن اللفظ وضع لمعنيين بمقتضى وضعين مختلفين ـ سواء أوضعه واضع واحد أم أكثر ـ صنف اللفظ بأنه مشترك،[84] أمّا إذا تقرّر أن اللفظ وضع وضعا أوليّاً لمعنى واحد فقط، وظن أن المعنى الآخر نشأ عن عُرف أو نتج عن استعمال متجدّد حكم على اللفظ بأنه إما منقول أو مستعار على الترتيب. ويمكن أن يشرح الفرق بطريقة أخرى، فيقال: إن المشترك ـ خلافا للمنقول والمستعار ـ يدل ـ كما يذكر السيوطي ـ على معنييه على السواء[85]. أو كما يقول الغزالي: ليس لمعنى من معنيي المشترك بأولى أن يكون أصلا من نظيره[86]. وكما سبق أن شرحنا في الفصل السابق، فإن معاملة نوع من المعنى على أنه أصل يعني منحه عددا من المزايا، من أهمها الاعتقاد بأنه أول ما يتبادر إلى ذهن السامع في عملية التخاطب. ويُزعم بأن هذا هو المعيار الأساسي الذي يحكم به على لفظ متعدد المعنى بأنه مشترك أو غيره. ومن هنا، فإن ما ينبغي مراعاته هو أن المفترض في كتب الأصول أن معاني المشترك تتبادر إلى الذهن معاً، في غياب القرينة، في حين أن المعنى الحقيقي فقط للمنقول والمستعار هو الذي يتبادر إلى الذهن إذا لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك.

أما فيما يتعلّق بالفرق بين المنقول والمستعار، فيمكن أن نوجزه بالقول: إنه على الرغم من أن الصنفين مندرجان تحت فكرة المجاز، وقد يدرسان تحت صنف واحد، حاول بعض الأصوليين أن يفرّق بينهما. ولتوضيح الفرق بينهما يلجأ الغزالي إلى اختبار خاص يمكن أن نسميه

«اختبار الثبات». فقد أطلق الغزالي مصطلح المنقول على اللفظ الذي «ينقل عن موضوعه إلى معنى» ويعامل باستمرار على أنه اسم ثابت له، ويستعمل للتعبير عن معنييه الأصلي والجديد[87]. ومن ذلك لفظ الصلاة الذي وضع أصلا للدعاء في معناه العام، ثم استخدم على سبيل التخصيص للإشارة إلى الصلاة الإسلامية المخصوصة. ومنه أيضاً كلمة حج الموضوعة أصلا للقصد، وكلمة كفر الموضوعة أصلا للتغطية، ثم أُعطيتا في القرآن الكريم، والسنة المطهرة معنيين جديدين هما الحج إلى مكة وعدم الإيمان على الترتيب. وقد فسرت العملية التي يعزى فيها معنى جديد للفظ قديم بالطريقة المذكورة على أنها نقل لفظ من معناه الأصلي إلى معنى جديد. وقد يفيد المعنى اللغوي للنقل والاستعارة لتوضيح الفرق بين مصطلحي المنقول والمستعار[88]. فكما أن الإعارة تستلزم إعادة ما استعير عادة، كذلك المستعار يقتضي أن المعنى غير الحرفي الذي يدل عليه اللفظ المجازي يستخدم استخداما سياقيا فقط ولا يدل عليه اللفظ وضعاً.

ومن المهم أن نذكر هنا أنه بينما يفترض أن الاشتراك ظاهرة وضعية، ويعامل على أنه حقيقة،[89] ينظر إلى المستعار ـ على نطاق واسع ـ على أنه محكوم جزئياً بالاستعمال. والقصد من وضع القيد «جزئيّاً» الإشارة إلى أن المستعار يعتمد أيضاً على ضرب من الوضع، ألا وهو الوضع النوعي (2، 2، 1)، الذي يعطي للمتكلم قدراً كبيراً من الحرية لاستعمال قولات جديدة (لم تستعمل من قبل)، مخالفا بذلك الوضع الشخصي. أما النقل فهو ناشئ إما عن الوضع الشرعي الذي بمقتضاه توضع المصطلحات الشرعية، أو بالوضع العرفي، ويشتمل النوع الثاني على نوعين فرعيين هما الوضع العرفي الخاص، والوضع العرفي العام. والفرق بينهما أن العرفي الخاص يقوم به أهل الاختصاص في مجال معيّن، والعرفي العام يقوم به متكلمو اللغة عامة (2، 2). وينبغي أن يلحظ أن الألفاظ الجديدة التي تدخل اللغة من طريق الوضع الشرعي، أو الوضع العرفي يمكن عدُّها من ألفاظ الحقيقة؛ لأن

تعريف الحقيقة السابق ينطبق عليها؛ إذ يقتضي هذا التعريف أن الحكم على لفظ بأنه حقيقة أو مجازاً يتوقف على اللغة موضوع التخاطب. وهكذا فإن لفظ «الصلاة» يُعد حقيقة بالنسبة إلى الوضع الشرعي، ومجازاً بالنسبة للوضع الأصلي (أو اللغوي)[90].

1.1.8.4 ـ حجج لتأييد التفريق بين الحقيقة والمجاز

لمّا كانت قضية وجود المجاز في اللغة مسلّمة منذ أمد بعيد، فلا حاجة لذكر كل الأدلة التي احتج بها أنصار المجاز لدعم دعواهم بأن هناك نوعاً مميزاً من الكلام يسمى مجازاً. وبدلاً من ذلك قد يكون من الحكمة أن نختار من هذه الحجج ما يبدو أقوى من غيره. ويمكن اختصار هذه الحجج في الآتي:

1 ـ يتوقف فهم المجاز ـ خلافاً للحقيقة على القرينة، ومن ثَمّ، قد تدل كلمة «أسد» على الحيوان المفترس دون حاجة إلى قرينة، ولكنها تحتاج إلى قرينة للإشارة إلى الرجل الشجاع[91].

2 ـ أن بعض معاني اللفظ المتعدد المعنى تتبادر إلى ذهن المتكلم، وهذا يعني أنها المسميات الحقيقية للفظ؛ ولذا فمن المعقول أن نعدّ هذه المعاني معاني حقيقية، وغيرها معاني مجازية[92]. ويمكن أن نؤلف بين هاتين الحجتين، ونعيد صوغهما فيما يأتي:

3 ـ إذا سئل متكلم فصيح عن معنى كلمة ما مثل «أسد» مجردّة من السياق، فإن إجابته لن تكون مرضية ما لم يذكر ما يعرف بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو في هذا المثال: «الحيوان المفترس»، أو «ملك الغابة» أو نحو ذلك. وفي هذا دلالة واضحة على أن بعض معاني هذا اللفظ، ونحوه أولى من غيرها بأن توصف بأنها معان حقيقية.

2.8.4 ـ حجج ضد التفريق بين الحقيقة والمجاز

قبل أن نشرع في مناقشة حجج ابن تيمية على عدم صحة التفريق بين

الحقيقة والمجاز، من الضروري أن نشير إلى أننا سنقتصر على ذكر الحجج العامة التي لا تخصّ التاريخ الإسلامي، والثقافة الإسلامية. ومن المهم أيضاً ـ لكي لا نظلم ابن تيمية، وتلميذه ابن القيّم ـ أن نؤكد أنّ رأيهما في موضوع المجاز سينظر إليه على أنه عنصر واحد من نظرية براغماتية معقّدة.

وفي سياق تحديّهما لمؤيدي الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يقدّموا أي تمييز يمكن الاعتماد عليه بين الحقيقة والمجاز، يذكر ابن تيميّة وابن القيّم عددا من الحجج ضد هذا التفريق نذكر منها ما يأتي:

1 ـ إن التفريق بين الحقيقة والمجاز مبني على دعوى زائفة تفترض وجود وضع سابق على الاستعمال، وقد ذهب ابن تيمية وابن القيم إلى أن هذا التفريق بين الحقيقة والمجاز لا يُقبل إلا إذا ثبت أنّ مجموعة من الناس

أ) اجتمعوا واتفقوا على إسناد أسماء إلى ما هو موجود في العالم الخارجي،

ب) ثم استخدموا تلك الألفاظ لتلك المعاني،

ج) وبعد اجتماع آخر وافقوا على استخدام الألفاظ نفسها لمعان مختلفة بمقتضى العلاقة بين المعاني الأصلية والمعاني الطارئة، وسموا الألفاظ التي تدل على المعاني الأصلية حقائق، والألفاظ التي تدل على المعاني الطارئة مجازات[93].

إن جوهر هذه الحجة هو أن وجهة النظر التأثيلية etymological والتعاقبية diachronic للمجاز غير صالحة؛ لأنها تقوم على مزاعم لا يمكن الاستدلال عليها. وبعبارة أخرى، إن الادعاء بأن أحد معاني اللفظ المتعدد المعنى حقيقي اعتماداً على أنه أوّل معنى يوضع للفظ ادّعاء لا يمكن إثباته، بيد أنه ينبغي أن نلحظ أن ابن تيمية لا ينكر وجود علاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية، كما أنه لا ينكر احتمال أن يكون أحد المعنيين أسبق زمنا من الآخر، ولكن ما ينازع فيه هو إمكان العثور على اختبارات موثوق بها يمكن

للمرء أن يحكم بمقتضاها أن معنىً ما حقيقة أو مجاز. ومن ثمّ، لا يمكن الزعم ـ وفقا لابن تيمية ـ أنّ «الذوق» في أحد العبارات الآتية أولى من غيره بأن يوصف بأنه حقيقة: ذوق العذاب، ذوق الموت، ذوق الطعام والشراب. وسيتضح لنا أنّ ابن تيمية طوّر تفسيراً تزامنياً synchronic بديلاً للمجاز سنناقشه فيما بعد (4. 8. 3).

2 ـ وفي جواب ابن تيمية على الادعاء بأن اللفظ حقيقة إن دلّ بلا قرينة، ومجاز إن لم يدل بلا قرينة،[94] احتج بعدم وجود لفظ مفيد يدل مجردا من كل القرائن.

كما أنه يرفض الادعاء بأن اللفظ حقيقة إذا دلّ بقرينة لفظية (التي هي وضعية ـ خلافا للقرينة الحالية ـ)، ومجاز إن احتاج إلى قرينة حالية[95]. وقد ذكر ـ في دفاعه عن هذا الرأي ـ أنّ «اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدا بقيود لفظية موضوعة، والحال (حال المتكلم والمستمع) لابد من اعتباره في جميع الكلام، فإنه إذا عُرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يُعرف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته، وعرفه، التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية.»[96]

والظاهر أن قول ابن تيمية: إن «اللفظ لا يستعمل دون قيود لفظية وضعية» لا يبدو منسجما مع فكرة «المعنى المطلق» عند ابن القيّم، التي ستُفصل فيما بعد (4. 8. 3). ولكن ثمة ـ في واقع الأمر ـ طريقة للتوفيق بين الرأيين؛ لأن ما يعنيه ابن تيمية بالقيود عام جدا حتى إنه لا يقتصر على ما يقوله المتكلم، بل يشمل أيضاً سكوته المناسب في أثناء كلامه.

3 ـ وفي محاولته تفنيد ثاني حجج مناصري المجاز، يحتج ابن تيمية بأنه على الرغم من أن أحد معنيي (أو معاني) اللفظ متعدد المعنى يتبادر إلى الذهن قبل المعنى الآخر، فإن ذلك لا يسوّغ التفريق بين الحقيقة والمجاز،

لأنّ معاني بعض ألفاظ الحقيقة قد تسبق غيرها إلى الذهن، وعلى سبيل المثال، فإن أهل اللغة يُجمعون على أن كلمة «ظهر» حقيقة في دلالتها على ظهر أي حيوان، «ومع هذا فكثير من الناس قد لا يسبق إلى ذهنهم إلا ظهر الإنسان»؛ إذ لا يخطر ببالهم ظهر الكلب، والثعلب، والذئب، والحوت، والنمل، والقمل. وكذلك إذا أقسم إنسان بألا يأكل الرؤوس أو البيض، فسيحمل كلامه عند الفقهاء على ما يؤكل عادة من الرؤوس أو البيض، وليس على رؤوس النمل، أو بيض السمك[97].

وهكذا فإن «التبادر» في أصول ابن تيمية ليس عملية ثابتة محددة سلفاً، أو قابلة للتنبؤ، بل هي محكومة بالسياق بحيث إن ما يتبادر إلى الذهن في مقام ما ربما لا يكون كذلك في مقامات أخرى: أي أنه ليس هناك معنى متبادِر لكل كلمة في اللغة، بل السياق الذي ترد فيه الكلمة هو الذي يحدد أي المعاني المرجح تبادرها إلى ذهن السامع[98]. وبعبارة أخرى، فإن سبق معنى معيّن إلى الذهن دون غيره لا يعود إلى تنوّع في طبيعة الكلام في حد ذاته، بل إلى عوامل خارجية، كمدى ورود الكلمات في الكلام، ومناسبة المعنى لمقتضى الحال، وزمرة العوامل النفسية المتعلقة بطريقة عمل الذاكرة؛ ولذا فإن رجحان تبادر ظهر الإنسان على ظهر النمل إلى ذهن الإنسان عندما تذكر كلمة «الظهر» راجع إلى أن ظهر الإنسان أكثر استخداماً في الاستعمال اليومي للغة[99].

وطبقاً لابن تيمية، ليس ثمة سمة مميزة في اللفظ نفسه يمكن للمرء أن يفرق بها بين الحقيقة والمجاز مثلما يمكن التمييز بين الجملة الخبرية والاستفهامية. ومهما يكن من أمر، فإذا كان الحال هو أنه لا توجد سمة مميّزة متأصّلة في اللفظ يمكن أن تساعد على تحديد الحقيقة من المجاز، فإن السؤال المطروح هو: لِمَ لا يُعدّ «التبادر» معيارا جيّدا للتمييز بين الحقيقة والمجاز، ولاسيما إذا أخذنا في حسباننا أن المتكلمين السليقيين في البيئة اللغوية نفسها قادرون عادة على اكتشاف المعاني المتبادرة لمعظم ـ إن لم يك

لجميع ـ كلمات اللغة؟ وإذا وضعنا موقف ابن تيمية من هذه المسألة في سياقٍ حديثٍ فسيؤول الأمر إلى القول بأنه مثلما لا نرى ضرورة لجعل الدولار الكندي، مثلا، معنىً حقيقياً، والدولار الأمريكي معنىً مجازياً لكلمة «دولار» عند استخدامها في كندا، فكذا ليس هناك ما يدعو إلى عدّ «الحيوان المفترس» معنىً حقيقياً و«الرجل الشجاع» معنىً مجازياً لكلمة «أسد»؛ مادام المعنى المراد من هذه الكلمات يتضح في المقام الذي تستخدم فيه[100].

وبدلاً من القول بأنه لمّا ترجّح «الحيوان المفترس» على «الرجل الشجاع» في تبادره إلى الذهن على أنه معنى الأسد، الأمر الذي يؤهل المعنى الأول لأن يُعدّ حقيقة، والثاني ليكون مجازاً، فإنّ المعارضين لفكرة «المجاز» يفضّلون القول: ما يتبادر إلى الذهن أوّلا في المقام المناسب إنما هو المعنى المراد، ومن ثم الحقيقي للكلمة[101].

4 ـ بناء على افتراض أن المواضعات اللغوية تقع في المقامات التخاطبية الفعلية، وليس بمعزل عن القرائن، على شكل علاقة أُحادية بين اللفظ والمعنى، قدّم ابن القيم حجتين، هما:

أ) أن الدعوى بأن الوضع مستقل عن الاستعمال ومتقدم عليه يستلزم نظريّاً أنه من الممكن أن نعزو معنىً آخر إلى اللفظ قبل استعماله في معناه الأول، الأمر الذي يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة، مفادها إمكان وجود مجاز غير مسبوق بحقيقة[102].

ب) لمّا كانت الدلالة، التي عرّفها بأنها «فهم معنى اللفظ عند إطلاقه» لا تحدث دون استعمال سابق، ولمّا كان الاستعمال يعني الحقيقة أو المجاز في رأي من عرّف الحقيقة بأنها «استعمال اللفظ في موضعه، أو جزء مسمى الحقيقة»[103] في رأي من عرّف الحقيقة بأنها «اللفظ المستعمل في موضعه»، فإن دعوى أنّ الوضع (وهو إسناد معنىً للفظ) مستقل عن الاستعمال، ومتقدم عليه يؤول إلى القول بأن اللفظ قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازاً، مع

دلالته على أحدهما في آن واحد، وهذا تناقض واضح[104].

5) إن التفريق بين الحقيقة والمجاز باطل سواء أُنْظر إليه من جهة الدليل أو المدلول أو الدلالة: أما من حيث الدليل [أي اللفظ] فبطلان التفريق بين الحقيقة والمجاز لا ريب فيه؛ إذ لا يمكن لعاقل أن يقول: إن اللفظ يمكن تقسيمه إلى حقيقة ومجاز بقطع النظر عن معناه، فإذا نظرنا إلى هذا التفريق من جهة المدلول فهو باطل أيضاً، لأنه لا يمكن أن يكون المدلول في حد ذاته حقيقة أو مجازاً؛ إذ ما يمكن فعلا هو إثباته أو نفيه، وكذا فإن هذا التفريق بين الحقيقة والمجاز باطل إذا ما نظر إليه من جهة الدلالة؛ لأن المقصود بالدلالة: إما «فعل الدال» (الذي هو المتكلم)، أي «دلالته للسامع بلفظه»، أو «فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ»، وفي كلا هذين المفهومين للدلالة، فإن المعنى المراد من اللفظ هو «حقيقته» بصرف النظر عن وضوح اللفظ أو عدمه، وعن قدرة المتكلم أو عجزه عن بيان مراده، وبقطع النظر عن علم السامع بلغة المتكلم، وإلمامه بعادة خطابه[105].

ومن ثمّ، فإن معظم الخلل في رأي الجمهور في المجاز عائد ـ في رأي ابن القيّم ـ إلى الخلط بين «الكلام المقدّر»، و«الكلام المستعمل»[106]. ويعني بالأول المواضعات التي أسندت فيها الكلمات المفردة إلى معانيها، تلك المواضعات التي يفترض الجمهور أن الواضع وضعها؛ ولذا فهي المعاني الحقيقية.

إن الخطأ الكبير في تحليل مناصري المجاز هو «أنهم يجرّدون اللفظ المفرد عن كل قيد، ثم يحكمون عليه بحكم، ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره، فيقولون: الأسد من حيث هو بقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص، والبحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير، وهذا غلط؛ فإن الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام و لا يفيد فائدة أصلا، وهو صوت ينعق به»[107].

3.8.4 ـ تفسير ابن تيمية للمجاز

يرى ابن تيمية أنه لمّا كانت اللغة تستخدم للتعبير عن محتويات العالم الخارجي، فلابد من وجود صلة بين بنية الواقع واستعمال اللغة بحيث تعكس اللغة ما هو موجود في الواقع. ونظرا إلى عدم وجود شيء مجرد في العالم الخارجي، بل كل الموجودات تُتصوّر مقيّدة بوجهٍ ما، فلا وجود إذن للألفاظ المطلقة للدلالة عليه[108].

«فلا يوجد في اللغة لفظ السواد، والبياض، والطول، والقصر، إلا مقيّداً بالأسود، والأبيض، والطويل، والقصير، ونحو ذلك، لا مجرّداً من كل قيد، وإنما يوجد مجردا في كلام المصنفين في اللغة؛ لأنهم فهموا من كلام أهل اللغة ما يرون به القدر المشترك»[109]

ويقصد بهذا أن يكون ردّا على مناصري التفريق بين الحقيقة والمجاز الذين ذهبوا إلى أن اللفظ المفرد مثل «الأسد» حقيقة، إذا اعتبر مجردا من القرينة، ومجاز إذا كانت هناك قرينة دالة على أن المتكلم يقصد «رجلا شجاعاً».

ولمّا كان ابن تيمية يعتقد اعتقادا راسخا أن الألفاظ المفردة (مثل «ذوق» في معناه المجرد) غير مفيدة، ومن ثمّ، غير دالة دلالة واضحة على الأشياء في العالم الخارجي، فإن هذا يقتضي أن تصوّره العملي empirical أو [الحسّي] للعلاقة بين اللغة والواقع يختلف اختلافا أساسياً عن نظرة المناطقة الذريين، الذين يرون أن «كل لفظ بسيط من ألفاظ اللغة له معنى مفرد، ويمكن أن يوصف هذا إما مباشرة أو بضرب من الإيجاز من زاوية العلاقة بين اللفظ والشيء أو صنف الأشياء التي يدل عليها أو يسميها اللفظ في العالم الخارجي»[110]. ولعله مما يجدر ذكره هنا أن ثمة أمرين على الأقل يثيران صعوبات جوهرية لهذه النظرة الذرية، وهما اختلاف بنية اللغات، وكون ترجمة كلمة بكلمة ليست إجراء جيّدا عادة للترجمة السليمة

للنصوص، الأمر الذي يعطي مصداقية لرأي ابن تيمية أن الإفادة تعتمد على السياق.

إن ما تبقى من مناقشتي لتفسير ابن تيمية للمجاز سيلخص في ثلاث نقاط: الأولى تشديده على الأصول الآتية، التي لا يُعدّ لفظ بدونها جزءا فعليا من اللغة:

أوّلا: لا يكون اللفظ مفيدا إلا إذا نظم مع آخر لتأليف جملة في الأقل[111].

ثانيا: لا تدل الألفاظ إلا بالشروط الآتية:

أ) أن يكون المتكلم عاقلا، وأن يستعمل اللغة على نحو مفهوم متواضع عليه وفقا لعادة كلامه.

ب) أن يكون السامع عالما بعادة المتكلم في استعمال كلامه.

ج) أن يتكلم المتكلم طبقا لعادته.

د) وأن يفترض السامع ذلك[112].

وعلى أي حال قد يحتج المرء على أن ابن تيمية بأنه لم يوفق في إصراره على أن المعاني معتمدة على السياق حتى إنه لا يمكن معرفة معنى «ظهر» إذا جردت من القرائن. وسيكون جواب ابن تيمية هو أنه على الرغم من أن لفظاً مثل «ظهر» قد يستدعي صورة ذهنية لظهر الإنسان، فهو ـ مع ذلك ـ لا يشير إلى شيء معين على شكل علاقة أُحادية، كما أنه لا يمكن أن يستخدم في الإسناد. علاوة على ذلك، فإنه لمّا كانت مرادات الألفاظ هي الغاية النهائية من التخاطب، ونظراً إلى أنه من غير الممكن أن نضع لفظاً لكل معنى بمعزل عن السياق، فلا يمكن ـ بناء على ذلك ـ أن يعد اللفظ جزءا من اللغة.

أما النقطة المهمة الثانية في تفسير ابن تيمية للمجاز فهي أنه يسوّي المجاز بما يسمى في علم الأصول المشكّكات. وقد أوضح القرافي أن سبب

تسمية المشككات بهذا الاسم هو أن الناظر يشك: أتصنف على أنها من المشترك، أم من المتواطىء. ويقصد بالمتواطئ «اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محالّه». وعلى سبيل المثال، فإن كلمة «رجل» يطلق بالتساوي على كل من يمتلك السمات الآتية: (+إنسان +بالغ+ذكر). وقد عُرف المشكّك بأنه «اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محالّه»[113]. فالنور مثلا يطلق على «نور الشمس»، و«نور المصباح»، على الرغم من اختلافهما. وكذلك هناك أنواع مختلفة من الوجود، كالوجود القديم والأزلي لله، ووجود مخلوقاته، والوجود الطبيعي، والغيبي، والوجود الذهني والوجود الخارجي، وهذه الأنواع المختلفة من الوجود داخل - في بعض اللغات في الأقل - تحت مصطلح واحد. وبناء على ذلك، فإنه ليس ثمة اختلاف جوهري - وفقا لابن تيمية - بين المجازات والمشككات يسمح لنا بوضعها تحت أسماء مختلفة، ومن ثمّ، معاملتها معاملة مختلفة. وفي تحليل الجمهور يفرّق بين المجازات والمشككات بالرجوع إلى الوضع: فإذا افترض أن وضع لفظ واحد لمعنيين أو أكثر تمّ بمقتضى وضع واحد، صنف اللفظ بأنه مشكّك، ومن ثم، عوملت المعاني التي يدل عليها اللفظ معاملة معنى واحد. ومن هنا عوملت الأنواع المختلفة من الوجود (التي سبق ذكرها) معاملة معنى واحد، وليس معانيَ مختلفة. فإذا افترض أن وضع لفظ لأكثر من معنى تمّ بأكثر من وضع في أوقات مختلفة، وأن واضع اللفظ للمعنى الجديد قد استند إلى علاقة بين المعنيين القديم والجديد، حكم على اللفظ بأنه مجاز، وهو ما أدّى إلى وجود المعنى المجازي. بيد أن هذا المعيار لا يرضي ابن تيمية:

أوّلا: لأنه ليس ثمة وسيلة يمكن بها تحديد أي المعنيين سابق على الآخر،

ثانيا: لأن الطريقة الوحيدة لمعرفة أن وضع اللفظ لأكثر من معنى قد تم بأكثر من وضع في حقب مختلفة هو أن نفترض أن اللفظ مجاز، وهذا يؤدي إلى الدور.

وعلى كلّ فهناك أمر يشترك فيه ابن تيمية مع الجمهور في تفسيرهم للمجاز، وهو وجود علاقة بين ما يعرف بالحقيقة والمجاز، ولكنّ هذه العلاقة ـ وفقا لابن تيمية ـ موجودة في المشكك أيضا؛ ولذا فكما أنه ليس من المعقول أن نقول: إن «الوجود» في معناه المجرد هو المعنى الحقيقي، وإن المعاني المقيدة (كالوجود القديم والأبدي لله، ووجود مخلوقاته الفانية، والوجود الطبيعي والغيبي) هي معان مجازية، فكذلك ليس من المقبول أن نقول: إن الأسد في معناه المجرد هو المعنى الحقيقي والمعنى الفعلي المقيد «الرجل الشجاع» هو المعنى المجازي لكلمة «أسد». وينبغي التنبيه هنا على أن المقصود بالمعنى المجرد يختلف اختلافا أساسيا عن المعنى المطلق، فالمعنى المجرد يشير إلى المقصود الذهني لمعنى اللفظ الناشئ عن اعتباره بمعزل عن سياقاته الفعلية، أما المعنى المطلق فيحسن بنا أن نشرحه في ضوء تمييز ابن تيمية بين الدلالة الوجودية والدلالة العدمية (يراجع 4. 7)، وكما ذكرنا سابقا، إذا سكت المتكلم عامدا عن تقييد لفظه في حديثه بطريقة متعارف عليها فإن سكوته يفسر بأنه محاولة منه لاستخدام اللفظ في معناه المطلق، أي المعنى المفهوم من اللفظ ومن سكوت المتكلم. وبناء على ذلك، فإن كلمة «أسد» في «رأيت أسدا أمس» تستخدم للدلالة على معنى مطلق، في حين أنها تستخدم في «رأيت أسدا يخطب على المنبر» للإشارة إلى معنى مقيد. وخلافاً للمعنى المجرد يوصف المعنى المطلق بأنه داخل في الاستعمال اللغوي، ومن ثمّ، فهو مفيد، وهكذا يمكن القول إنه على الرغم من اعتراف السلفيين بوجود «المعنى المفرد» فقد استخدموه في مفهوم خاص ينسجم مع فكرتهم في أن الألفاظ لا تكون مفيدة إلا إذا استخدمت في مقامات تخاطبية معينة.

إن السؤال الذي ينبغي أن يثار هنا هو لِمَ ترفض السلفية أن تعد المعنى المطلق حقيقة، والمعنى المقيد مجازا. ووفقاً لابن القيم، فإن السبب يعود إلى أن هذا التفريق «غير منضبط، ولا مطرد، ولا منعكس». كما أن هذا

التفريق يتضمن تمييزا غير ضروري بين أفكار متشابهة تشابها تاما؛ إذ إن مناصري المجاز لا يطلقون لفظ المجاز على كل الألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف الإطلاق والتقييد، وهو منطبق على أغلب ـ إن لم يكن جميع ـ ألفاظ اللغة.

وعلى كلّ فإن نقطة ابن القيم يمكن توضيحها كالآتي: إذا كان كل لفظ معناه المطلق يختلف عن معناه المقيّد عُدّ مجازاً، فستعد كل اللغة مجازاً، لأن هذا ينطبق على كل ألفاظ اللغة، وهو أمر واضح البطلان، إذ إن من البيّن أن معظم الألفاظ تستعمل في معانيها الحقيقية. ثم إن معظم مناصري المجاز يُقرّون بأن كل مجاز لابد له من حقيقة، ومن ثَمّ، فإن الحقيقة ـ في رأيهم ـ أسبق، وأكثر شيوعا من المجاز. كما أنهم يعترفون بأن الحقيقة أصل والمجاز هو الفرع، فلو كانت كل اللغة أو معظمها مجازا لعُدّ المجاز أصلا، ولكان أولى في الحمل عليه من الحمل على الحقيقة، وهذا يؤدي إلى لبس في اللغة والتخاطب[114].

كل ذلك يوضح أن النقطة الأساسية لابن القيم هي أن المعنى المفرد إما مطلق أو مقيد، فالمعاني المطلقة يدل عليها بالألفاظ المطلقة، والمعاني المقيدة يدل عليها بالألفاظ المقيدة، وكلا النوعين من المعاني: المطلقة والمقيدة تنتمي إلى الحقيقة (أي إلى الاستخدام السليم للغة). ولذلك فإن لفظ «الأسد» حقيقة سواء أُريد به الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع؛ لأن المعنى المراد في كلتا الحالين محكوم بالقرينة الحالية، ولأنه ليس من المهم أكانت القرينة وجودية أم عدمية. ومع أن التمييز بين القرائن الوجودية والعدمية لا يبدو أنه استخدم من لَدُن ابن تيمية أو ابن القيم، غير أنه ضروري في أصولهما، ولاسيما فيما يتصل بالتفريق بين الدلالة الوجودية والدلالة العدمية، والتفريق بين المعنى المطلق والمعنى المقيّد؛ إذ لا يمكننا أن نجزم أن هذين التفريقين يمكن تفسيرهما دون الرجوع إلى هذا التمييز.

فإذا قارنا بين تفسير ابن تيمية وتفسير الجمهور للمجاز، فقد يمكننا القول إن تفسير ابن تيمية يسمح بمفهوم واسع للمعنى يمكننا أن ندرج فيه ما يسميه جمهور الأصوليين حقيقة، وما يسمونه مجازا. وهكذا فبدلا من القول بأن المعنى الحقيقي لكلمة «بحر» هو القدر الكبير من الماء، وقد تستخدم للإشارة مجازا إلى واسع العلم، يرى ابن تيمية أن البحر في إطلاقه يعني «الاتساع» ويمكن أن يستخدم تبعا للقرينة المناسبة للإشارة إلى البحر، أو إلى اتساع العلم[115]. ومن ثمّ، فليس هناك فرق في المقاربة السلفية بين العلاقة التي تربط بين «سواد الحبر»، و«سواد القار»، والعلاقة الرابطة بين البحر، والإنسان الواسع المعرفة: فكما أن كلمة «أسود» التي هي من المشككات تدل على السوادين: سواد الحبر وسواد القار، ويمكن أن يشار بها إلى أيّ منهما، فكذلك كلمة «بحر» يمكن أن تستخدم للإشارة إلى اتساع الماء، وإلى اتساع العلم[116].

وينطبق هذا أيضاً على كلمة «ذوق» التي يعاملها الجمهور على أن لها معنى حقيقياً واحداً هو وجود طعم الطعام أو الشراب في الفم، أما بقية المعاني فيعدونها معاني مجازية. وهذا في رأي ابن تيمية تصور غير سليم؛ لأن معنى «الذوق» في الواقع هو «وجود طعم الشيء» كما يذكر الخليل ابن أحمد الفراهيدي (175هـ/ 791م) سواء أكان طعاماً أم لا. وقد اقتبس ابن تيمية عددا من النصوص لدعم دعواه، ومن ذلك قوله تعالى:[117]

(1) ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[118].

(2) ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾[119].

(3) ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾[120].

(4) ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾[121].

وبناء على ذلك، فبدلا من القول بأن «الذوق» تعني «وجود طعم الطعام أو الشراب» ويمكن أن تستخدم مجازاً للإشارة إلى أنواع أخرى من

الذوق، يقول ابن تيمية: إن «الذوق» يمكن أن «يستعمل في كل ما يحسّ به»، وتقدم لنا القرينة الوسيلة الحقيقية التي يمكن بها اكتشاف المعنى المراد.

وعلى الرغم من أن هذا التفسير قد يبدو غريبا فالظاهر أن بعض مصنفي المعاجم كإسماعيل بن حمّاد الجوهري يجدونه عمليّاً حتى إنهم يفضلون أن يعاملوا كلمات مثل «بحر» على أن لها نطاقاً واسعاً من الاستخدامات، وليس على أن لها معاني مختلفة؛ ولذا فإن «البحر» ينطبق على البحر المعروف لعمقه، وسعته، وعلى الفرس واسع الخطا، وعلى كل نهر كبير[122].

وأما النقطة الثالثة التي تحتاج إلى عناية خاصة في تفسير ابن تيمية للمجاز فتتصل بالعلاقة بين اللفظ المجرد مثل «جناح» وتنوعاته الفعلية التي يقسمها الجمهور إلى حقيقة كما في «جناح الطائر» ومجاز كما في «جناح الذل»، بوصفها علاقة بين العام والخاص، أو بين المطلق والمقيد على الترتيب. والفرق بين العام والمطلق هو أن الأول يشير إلى صنف من الكائنات (التي يطلق عليها بحكم المواضعة اللغوية) بصرف النظر عن تنوعاتها الفردية، في حين يستخدم الثاني للإشارة إليها بقطع النظر عن تنوعاتها الوصفية؛ ولذا قد ينظر إلى «رجل» على أنه لفظ عام لانطباقه على زيد وعمرو مع اختلافهما، وقد يعد لفظا مطلقا لانطباقه على الرجل الخيّر والشرّير بقطع النظر عن تنوع أوصافهما[123]. وعلى أي حال، فإن الفرق بين المعنى العام والمعنى المطلق ليس مهما هنا؛ إذن أن المشار إليه المقصود، أو معنى اللفظ مرتبط في الحالين بالمقام الذي أطلق فيه، وبعبارة أخرى، فإن وجه الشبه بين اللفظ المجازي كالأسد في «رأيت أسدا يخطب على المنبر» من ناحية، واللفظ الخاص والمقيد من ناحية أخرى هو اشتراكهما جميعاً في كونهما ألفاظا تتوقف معرفة المراد منها على السياق indexical expressions.

وفضلا عن ألفاظ الخاص والمقيّد والمجاز ثمة أنواع أخرى عوملت معاملة الألفاظ المقيدة بالسياق في أصول ابن تيمية، ومن ذلك أسماء المعارف التي تشمل

1 ـ المضمرات، نحو أنا وأنت وهو،

2 ـ أسماء الإشارة، نحو هذا، وذلك،

3 ـ الأسماء الموصولة، نحو ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[124].

4 ـ الأسماء المعرفة، بأل نحو الرسول،

5 ـ الأسماء الأعلام، كإبراهيم وإسماعيل ورمضان،

6 ـ المضاف إلى المعارف، نحو بيتي، وبيت هذا الرجل، وبيت الذي ذهب الآن، وبيت الرسول، وبيت إبراهيم.

7 ـ المنادى المعيّن، كقوله تعالى على لسان يوسف ـ عليه السلام ـ[125]:

(5) ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[126].

يشير ابن تيمية إلى أن ألفاظاً نحو «رسول» و«بيت» قد يراد باستخدامهما الإحالة على المعنى العام، أو الإشارة إلى معنى أخص (بيت معيّن مثلاً)، ولتوضيح ذلك فقد مثل بنحو

(6) ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾[127].

(7) ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم﴾[128].

فلفظ «الرسول» في النصين السابقين واحد، ولكنه يشير إلى شخصين مختلفين، وهو الرسول موسى ـ عليه السلام ـ في (6) والرسول «محمد» ـ صلى الله عليه وسلّم ـ في (7)[129]. وكذا فإنّ «أنا» و«أنت» و«هذا» و«ذاك» قد تستخدم إلى مراجع مختلفة في مقامات مختلفة.

والنقطة الأساسية التي يريد أن يطرحها ابن تيمية هي أنه على الرغم من أن هذا النوع من الألفاظ لا يستخدم مطلقاً دون قرينة لتحديد ما تشير إليه،

ومع أن دلالة هذا النوع من الألفاظ تتألف من لفظٍ وقرينة لتحديد المشار إليه، فقد عوملت معاملة ألفاظ الحقيقة، ولم يدّع أحد بأنها من قبيل المجاز[130].

وطبقاً لابن تيمية، فإن الضمير «أنا» لم يستخدم مطلقاً قط؛ وذلك لأن المتكلم المجرد الكلي الذي هو قاسم مشترك بين جميع المتكلمين غير موجود في العالم الخارجي؛ إذ إن كل متكلم جزئي متميّز، ولذا فإذا أردنا أن نعرف المشار إليه، ومعناه، فإننا في حاجة إلى معرفة من هو المتكلم[131]. وكما أنه ليس هناك متكلم مجرد ـ في رأي السلفيين ـ ، فكذا ليس ثمة جناح مجرد، ولا ذوق مجرد، ولا ظهر مجرد، ولا بيت مجرد، بل ما هو موجود في العالم الخارجي، وما يشير إليه المتكلمون في مخاطباتهم إنما هو الجناح المقيّد، والذوق المقيّد، والظهر المقيّد، والبيت المقيّد. تأمل الأمثلة الآتية:

(8) ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[132].

(9) ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[133].

(10) ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[134].

فكلمة «جناح» في كل هذه الأمثلة مستخدمة استخداماً مقيّداً للإشارة إلى موجود معيّن في العالم الخارجي، وليس من عادة المتكلمين أن يستخدموا «الجناح» أو أي لفظ آخر على نحو مطلق؛ ولذلك فليس هناك فرق بين «أنا»، و«جناح» يسوّغ تضمينهما تحت أنواع مختلفة. ثم إن العلاقة بين «جناح» في معناه المجرد، والذل في «واخفض لهما جناح الذل» مشابه للعلاقة بين «جناح» و«طائر»، فلماذا إذن ـ والسؤال لابن تيمية ـ عُدّ لفظ «الجناح» حقيقة في الحال الثانية، ومجازاً في الحال الأولى مع أن المتكلمين يستخدمون كلاّ منهما في معناه المقيّد؟ فإن قال قائل ـ يضيف ابن القيم ـ :

لكن «الذل» ليس له جناح، قلنا له: صحيح أن «الذل» ليس له جناح مغطى بريش، ولكن له جناح معنوي يناسبه[135]. وسوف لن أتعمق أكثر في مسألة سبب عدم عدّ السلفية «جناح الطائر» حقيقة، و«جناح الذل» مجازاً؛ لأنه نوقش سابقاً.

دعنا الآن نلخص هذه النقطة بالقول: إن القرينة هي العنصر الأساسي في تحديد المعنى المراد في كل قولة لغوية، ولاسيما في القولات التي تشتمل على مشكك، ومتواطئ، ومشترك. وإن كل زوج مما يسمى بالحقيقة والمجاز يمثل تنوّعين من لفظ مطلق أعم منهما. ومن ثمّ، فبدلا من القول: إن «جناح الطائر» حقيقة، و«جناح الذل» مجاز، يقول السلفيون: إن التعبيرين «جناح الطائر»، و«جناح الذل» تنوّعان مختلفان لـ«الجناح»، التي لها وجود ذهني فقط، و ليس لها وجود خارجي. وبعبارة أخرى، مثلما يمكن للفظ المشكك: «أبيض» أن يشير عند وجود القرينة المناسبة إلى بياض الثلج، وبياض اللبن، ويشير لفظ المتواطئ «رجل» إلى زيد، وعمرو، ويشير لفظ المشترك «المشتري» إلى المشتري [سلعة]، وإلى كوكب المشتري، فكذا لفظ الجناح يمكن أن يطلق بالتساوي على «جناح الطائر»، وعلى «جناح الذل» بشرط أن تحديد أي المعنيين هو المعنى المراد سيتوقف على القرينة.

ومن المفترض أن يكون لتفسير ابن تيمية للمجاز مزية واحدة في الأقل تفضله على تفسير أنصار المجاز، وهي مزيّة «كونه موضوعيّاً نسبياً». وثمة ثلاثة أسباب في الأقل تجعل تفسير ابن تيمية للمجاز أكثر موضوعية من تفسير منافسيه:

1 - لكونه لا يفترض سبقا زمنيا لمعنى على الآخر،

2 - لكونه لا يدّعي أن أحد المعنيين أولى بأن يكون المعنى الأول للفظ من الآخر،

3 - لكونه لا يقول بأن الحمل على معنى ما من معنيي اللفظ أو

معانيه بأولى من الحمل على آخر، بل يفترض أن الحمل المعزّز بقرينة هو المعنى الوحيد الممكن والمراد.

وعلاوة على ما سبق لا يقبل ابن تيميّة بالعدول عما يسميه جمهور الأصوليين «الأصل»[136]. فالمجاز ـ في تصوّر ابن تيميّة ـ ليس بديلاً تجميلياً للحقيقة؛ لأنّ ما يعبَّر عنه بالمجاز لا يمكن التعبير عنه بالحقيقةِ، ويتوقف استخدام لفظ مطلق أو لفظ مقيّد على المقام التخاطبي وليس على اختيار المتكلم. كما أن العلاقة بين استخدام الألفاظ المطلقة واستخدام الألفاظ المقيّدة إنما هي علاقة تكامليّة، وليست استبداليّة. ثم إنه على الرغم من قبول ابن تيمية أن الكلام يختلف في بلاغته، ولبسه، فإنه لا يعتقد أن هذا يسوّغ تقسيم الكلام إلى مجاز وحقيقة[137].

9.4 ـ أنموذج الحمل عند ابن تيمية

يبدو أنموذج ابن تيمية للحمل ـ موازنة بأنموذج الجمهور الذي شرح سابقا ـ أقلّ تعقيداً. وسأوجز فيما سيأتي أنموذج الجمهور، ثم أبين باختصار الفرق بين الأنموذجين:

مثلما أوضحنا سابقاً، يتألف أنموذج الجمهور من الأصول الآتية:

1) بيان المتكلم: يميل المتكلم إلى إيضاح مراده ما أمكنه ذلك،
2) صدق المتكلم: يحمل كلام المتكلم على أنه صادق،
3) الإعمال: يبذل السامع جهده في جعل النص مفيداً،
4) التبادر: يحمل السامع المعنى الذي يسبق إلى ذهنه أوّلاً على أنه المعنى المراد،
5) الاستصحاب: يحمل السامع المعنى المطابق للأصول الوضعية على أنه المعنى المراد.

من الواضح أن هناك تشابهاً مثيراً للاهتمام بين مبدأ «التبادر»، ومبدأ

«الاستصحاب»، ولكن ثمة أيضاً فرق بينهما، وهو ما جعل أنموذجي الجمهور وابن تيمية يفترقان، فبينما يعمل التبادر في ضوء المقام التخاطبي كاملاً، يقتصر عمل الاستصحاب على حكم الأصل؛ أي أنه يعمل بمعزل عن السياقات الفعلية في المقام التخاطبي.

ويلجأ السلفيّون ـ نتيجة لهذا الفرق ـ إلى مبدأ التبادر بدلاً من الاستصحاب لانسجامه البيّن مع اعتقادهم بأنه لا يمكن أن تكون هناك محامل سليمة بمعزل عن المقامات التخاطبية. إلى جانب ذلك، يعتقد السلفيون أن مبدأ الاستصحاب لا يتمشى مع مبدأ البيان، الذي يؤلف مع مبدأ التبادر الافتراضات الأساسية في أنموذج الحمل عندهم. وقد دافعوا عن موقفهم في هذا الشأن بالإشارة إلى أنه في اكتشاف دلالة القولة لا ينبغي للسامع أن ينتقل من معنى حقيقي أصلي إلى معنى مجازي فرعي. بل إن السلفيين يعتقدون أن المعنى المراد يخطر على ذهن السامع مباشرة بمقتضى مبدأَي البيان والتبادر. وبعبارة أخرى، فإن ذهن السامع يذهب إلى مراد المتكلم دون الحاجة إلى معان متوسطة؛ لأن القرينة، وليس المعنى المستقل عنها، هي التي تزودنا بالمرشد الفعلي إلى مراد المتكلم.

دعنا الآن نناقش الفرق بين أنموذج الحمل عند ابن تيمية، وأنموذج الحمل عند الجمهور في التعامل مع هذا المثال: «رأيت أسداً يخطب على المنبر».

ولنبدأ بأنموذج الجمهور:

1 ـ يحمل السامع كلمة «أسد» على معناها الحقيقي (بمقتضى مبدأَي الاستصحاب، والحقيقة)،

2 ـ يدرك السامع أن هذا المعنى غير مناسب (بمقتضى قرينة مانعة)،

3 ـ يفترض السامع أن المتكلم لا يكذب (مبدأ الصدق)،

4 ـ إذن لابد أن المتكلم يقصد معنى آخر؛ إذ إن الكلام لا يمكن أن يكون

بلا معنى (مبدأ الإعمال)،

5 ـ يستنتج السامع أن المتكلم يقصد بالأسد الرجل الشجاع (قرينة دالة هي: « يخطب على المنبر»).

لننتقل الآن إلى أنموذج ابن تيمية:

1 ـ يفترض السامع أن المتكلم حريص على بيان مراده، ولذا فهو ينصب له قرينة مناسبة كافية لإظهار مراده التخاطبي (مبدأ البيان)،

2 ـ ينتمي كلا المتخاطبين: المتكلم والسامع إلى مجتمع لغوي واحد، والسامع يعرف عادة المتكلم بخطابه (افتراض معرفة عادة المتكلم)،

3 ـ يفترض السامع أن المتكلم يتكلم وفقا لعادته (مبدأ البيان)،

4 ـ بعد استيفاء كل الشروط السابقة، يستنتج السامع أن المتكلم يقصد بالأسد الرجل الشجاع؛ لأن هذا هو أول حمل يخطر على باله (القرينة الدالة، مبدأ التبادر).

إن أهم فرق بين أنموذج الحمل عند الجمهور، وأنموذج الحمل عند ابن تيمية هو أن أنموذج الجمهور يفترض أن السامع يميل إلى صوغ محمل واحد على أنه الأرجح لأن يكون مراد المتكلم، ويفترض أن المحامل الأخرى ممكنة. فإذا استبعد المحمل الأول (الذي يصاغ وفقا للأصول) بقرينة مانعة، فسيبحث السامع عن محامل أخرى إلى أن يجد محملا مناسباً. أما أنموذج ابن تيميّة فيفترض أن السامع يذهب مباشرة إلى المحمل المناسب للسياق؛ ولذا يمكن وصف أنموذج الجمهور بأنه ظني؛ لأنه يترك المجال مفتوحا لمحامل أخرى ممكنة، في حين يوصف أنموذج ابن تيمية بأنه قطعي.

1.9.4 ـ التأويل

كلمة تأويل تعني حرفيا «تصيير»، أي «تصيير الشيء شيئا آخر»، [138] والترجيع، [139] بيد أنه في التراث الإسلامي استخدمت لتكون مصطلحا للإشارة إلى أحد المعاني الآتية:

1 ـ طبقا لأغلبية الفقهاء وعلماء أصول الفقه المتأخرين، التأويل هو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح استنادا إلى قرينة مصاحبة له[140].

2 ـ في الاصطلاح الشائع لمفسري القرآن والفقهاء السلفيين وعلماء الحديث استخدم التأويل مرادفا للتفسير.

3 ـ في الاستعمال القرآني، استخدم التأويل للدلالة على الشيء أو المرجع في العالم الخارجي الذي يشير إليه اللفظ[141].

ومن بين هذه المعاني الثلاثة المختلفة للتأويل فإن المعنى الأول فقط هو الذي يهمنا هنا. والتأويل بهذا المعنى هو نوع من الحمل يتضمن عادة صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى معنى آخر اعتمادا على قرينة. وينتمي مصطلح «الظاهر» في علم أصول الفقه إلى طائفة من المصطلحات التي تصف مستويات الوضوح المختلفة للنص. يقترح الأصوليون طريقتين مختلفتين للمستويات الممكنة للوضوح الذي يكون عليه خطاب المتكلم للسامع: طريقة الجمهور وطريقة الأحناف.

يرى الجمهور أن خطاب المتكلم إما ظني أو قطعي، فالظني هو ما احتمل أكثر من معنى، فإن لم يحتمل اللفظ معنى آخر سمي المعنى (أو اللفظ أحيانا) «نصا»[142]. وهي كلمة مشتقة من نصَّ بمعنى رفع أو أظهر، أما إذا كان خطاب المتكلم قطعيًا فعلى السامع أن يحمل المعنى المتبادر إلى ذهنه على أنه المرجّح لأن يكون مرادا، ويطلق على هذا المعنى عادة مصطلح «الظاهر». وقد يحدث ألا يكون أي من المحامل الممكنة مؤهلا لأن يترجح على المحامل الأخرى، وهو ما يكون عند وجود المشترك، وانتفاء قرينة هادية يمكن بها اختيار أحد المعاني على غيره، وفي هذه الحال فإن الخطاب لا يقبل التأويل؛ لأن التأويل لا يكون ـ بحسب رأي الجمهور ـ إلا إذا كان الخطاب من قبيل الظاهر؛ إذ التأويل ـ كما يقولون ـ هو العدول عن استنباط معنى ظاهر وافتراض معنى مرجوح اعتمادا على قرينة مرجحة،

ولمّا انتفى المعنى الظاهر في المشترك حيث تتساوى كل المعاني في كونها حقيقة، فلم يعد من الممكن عدّ أي من المعاني ظاهرا. وبما أن الأصوليين عادة ما يعدون المعنى الظاهر مرادفا للمعنى للحقيقي، فإننا نميل إلى موافقة الغزالي في ذهابه إلى أن التأويل عدول عن الحقيقة إلى المجاز[143].

أما طريقة الأحناف فتشتمل على أربعة مستويات من الوضوح: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم مع أن الثلاثة الأولى فقط هي المناسبة هنا. ويشرح الفرق بين الظاهر والنص بالإشارة إلى الفرق بين المعنى والمراد: فالظاهر يستخدم لوصف مستوى وضوح المعنى اللغوي، في حين أن النص يستخدم لوصف مستوى وضوح مراد المتكلم. فإذا نظرنا إلى القولة نفسها من زوايا مختلفة، فقد تعد ظاهرا ونصا في الوقت نفسه. تأمل المثال الآتي:

(11) ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[144].

لقد عُدّت الآية «وأحل الله البيع وحرم الربا» من قبيل الظاهر؛ لأن أي متكلم عربي سليقي يفهم معناها اللغوي «من غير تأمل»[145]. كما عدت نصا أيضاً على اعتبار أن القرينة «ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا» تدل على أن المراد التصريح بأن البيع مختلف عن الربا. وهكذا فإن سهولة البنية القواعدية للآية، ووضوح معناها المعجمي جعلاها من قبيل الظاهر، في حين أن القرينة ـ التي يفترض أنها أفصحت عن مراد المتكلم ـ جعلتها من قبيل النص. ومن المهم أن نلحظ أن كلا الظاهر والنص ـ ضمن أصول الحنفية ـ قابلان للتأويل. وبناء على ذلك، فإن ما يفهم من ظاهر الآية القرآنية السابقة، وهو الإباحة المطلقة للبيع والتحريم المطلق للربا يمكن تقييده، ومن ثمّ، فهو محتمل للتأويل اعتمادا على قرائن سياقية أخرى تدل على أن تحريم بعض أنواع البيع، وإباحة بعض أنواع الربا. وعلى المنوال نفسه، فإن ما تدل عليه القرينة من إنكار مطلق للمشابهة بين البيع والربا محتمل للتأويل، أما ما يميّز المفسر من الظاهر والنص فهو وضوحه الكامل،

وقطعيته، ومن ثمّ، عدم احتماله للتأويل. والمثال المقتبس كثيرا في هذا السياق هو كلمة «ثمانين» في قوله تعالى:

(12) ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[146].

إذ لا يمكن هنا الخروج عن المعنى الحقيقي لكلمة «ثمانين»؛ لأن أي محاولة لإلغاء العدد، أو زيادته، أو إنقاصه سيؤول إلى تناقض بين ما يعنيه اللفظ وضعاً، وما يفهمه السامع، وهو ما يعده علماء الأصول انتهاكاً لشرط من شروط التأويل الصحيح، التي سنفصلها فيما بعد.

وقد ميّز الأحناف بين نوعين من المفسّر، يعود وضوح أحدهما إلى البنية، وهو ما سبق توضيحه، ويعود وضوح ثانيهما إلى القرينة. ولكي نوضح النوع الثاني دعنا نناقش المثال الآتي:

(13) ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[147].

فكلمة «الملائكة» نفسها قد تفهم على أنها تشير إلى بعض الملائكة، لا إلى جميعهم، ولكن لمّا أُتبعت بعبارة «كلّهم»، استبعد هذا الاحتمال. ومع هذا فبدون إضافة كلمة «أجمعون» ما زال التأويل ممكنا؛ لأنه لمّا يتضح بعد: أَسَجد الملائكة فرادى أم جماعة [كمايرى بعض الأصوليين]؟ ولم تصبح الآية قطعية إلا بوجود كلمة «أجمعون»[148].

ولتلخيص ما قلناه عن درجات وضوح النص، يمكن القول: بينما يرى الأحناف أن كلا الظاهر والنص يقبل التأويل، يذهب الجمهور إلى أن التأويل يكون للظاهر فقط. ومهما يكُ من أمر، فإن مصطلح الظاهر في الأصول النظرية للجمهور يشمل الظاهر والنص بحسب استخدام الأحناف لهذين المصطلحين، أما مصطلح المفسر عند الأحناف فهو مرادف للنص عند الجمهور.

1.1.9.4 ـ حدود التأويل

يعد التأويل أحد أكثر الموضوعات المثيرة للجدل في علم أصول

الفقه، وفي معظم مجالات البحث الفكري عند المسلمين، إن لم يكن في جميعها. ويمكن عزو مجادلات الأصوليين في موضوع التأويل إلى اختلافات في القدر الممكن الذي يعمل فيه التأويل، وإلى قواعد منهجية واصطلاحية، وإلى التطبيقات الفعلية للتأويل.

وقبل التعمق في الموضوع، يجدر بنا أن نشير إلى أن الظاهر أن علماء الأصول يوافقون على أن أي تأويل إنما هو عدول عن الأصل، بيد أنهم يختلفون في القدر الذي يمكن أن يذهب إليه المؤول بعيداً عن المعنى الظاهر. هناك ما لا يقل عن ثلاثة تصورات مختلفة في هذا الموضوع. فإذا ما اعتبرنا أن تصور السلفيين هو التصور المعتدل،[149] فسيكون هناك تصوران متطرفان: تصور الظاهرية، المعروف بمناوأته للتأويل، وتصور الجمهور،[150] الذي انتقده السلفيون لتأويلهم نصوصا من القرآن الكريم والسنّة التي كان ينبغي حملها على ظاهرها. وفي تصور الجمهور نفسه ثمة مواقف مختلفة في كثير من الأحيان بشأن عدة قضايا أثارت بعض الخلافات والانتقادات المتبادلة، ولاسيما بين الشافعية والحنفية حيث انتقد الشافعية الأحناف على ذهابهم بعيدا عن المعنى الظاهر في حملهم لعدد من النصوص[151].

وفيما يتعلق بالمنهج الظاهري فقد عدّ أبو محمد علي بن حزم (أشهر مناصري المذهب الظاهري (456/ 1064)) أي عدول عن مفهوم اللفظ في اللغة ضربا من التحريف[152]. وفي مناقشته للتأويل أصرّ ابن حزم على أن اللغة وضعت للتفاهم والبيان، وهذا لا يحدث إلا إذا كان لكل لفظ معنى خاص، وإلا ما كان هناك بيان[153] أبدا. والفكرة الأساسية التي تعلّق بها الظاهرية هي أن مراد المتكلم موجود في المعنى الظاهر للقولة (وهذا هو سبب تسميتهم بالظاهرية)،[154] ولذا فليس السامع في حاجة لكثير من التأمل لاكتشافه، أي أن كل ما ينبغي للمتكلم أن يقوم به لفهم مراد المخاطِب هو اتباع مواضعات اللغة. ولهذا فإن القرائن الخارجية ليس لها وظيفة تقريبا في

عملية التخاطب. كما أن المقاصد العامة (بما في ذلك مقاصد الشريعة عند فهم نصوص القرآن والسنة) أهملها الظاهرية إجمالا في عملية الحمل.

أما فيما يتعلق بتصوّر الجمهور، فإن التأويل يطبق على أي كلام يشتمل على ظاهر (بحسب مفهومه عند الجمهور، والظاهر والنص بحسب مفهومهما عند الأحناف) بشرط أن يكون هناك قرينة تعزز التأويل. وقد قبل الجمهور على نطاق واسع أن التأويل يتضمن عدولا عن الحمل المتبادر إلى ذهن السامع، وهو ما يفترض أن المتكلم لا يتعاون تعاونا كافيا في عملية التخاطب. وقد واجه هذا الافتراض نقد حادا من السلفيين على اعتبار أنه لا ينسجم مع مبدأ البيان،[155] هذا المبدأ الذي عدّه كل الأطراف أصلا أساسيا لتفسير أي تخاطب ناجح.

وضمن تصوّر الجمهور، يفرّق الشافعية بين ثلاثة أنواع من التأويل: قريب، وبعيد، ومتعذر[156]. وعلى الرغم من أن كلا التأويلين: القريب والبعيد سائغ إذا نصبت له قرينة مناسبة، فإن التأويل القريب أقل حاجة إلى القرينة ليصبح راجحا من التأويل البعيد. وهناك ما لا يقل عن ثلاثة شروط ينبغي أن تستوفى لكي يكون التأويل سائغاً، فإذا لم يتوافر أي شرط منها صُنف التأويل بأنه متعذر. وهذه الشروط هي:

1 - أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، أي أن اللفظ ينبغي أن يكون ظاهرا، أو نصّا بحسب معنى النص عند الأحناف.

2 - أن يحتمل اللفظ التأويل، أي أن المعنى الظاهر الذي يفترض المؤول أنه المعنى المراد ينبغي أن يكون من المعاني المحتملة للفظ،

3 - ينبغي أن يكون التأويل مسندا بقرينة كافية لجعل المعنى غير الظاهر (وليس الظاهر) هو المعنى المراد[157].

وقد قبل السلفية بالشروط الثلاثة، ولكنهم اختلفوا عن جمهور الأصوليين الذين افترضوا احتمال أن المتكلم، الذي يتبع أصول التخاطب

لكي يبيّن مراده، قد يفضل أن يبدي تعاونا أقل مع السامع، ويلقي عليه مهمة الكشف عن المراد من الكلام؛ فبينما يعتقد السلفيون أنه ليس من الحكمة أن يفعل المتكلم ذلك،[158] يظن الجمهور أن ذلك ممكن. ولتطبيق ذلك على الله ـ عز وجل ـ بوصفه متكلّما، نرى أن الأشاعرة يعتقدون أن الله يفعل ما يريد، في حين يذهب المعتزلة إلى أنه قد يكون هناك حكمة خفية وراء جعل كلامه غير قطعي[159]. وفي فصل خاص خصص لشرح كيف أنّ إرادة المتكلم أن يُحمل كلامه على غير ظاهره يناقض قصد الإفصاح، والإرشاد يقدم ابن القيم الحجة الآتية:

«لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع، وإفهامه مراد المتكلم من كلامه، وأن يبين له ما في نفسه من المعاني، وأن يدله على ذلك بأقرب الطرق، كان ذلك موقوفا على أمرين: بيان المتكلم، وتمكّن السامع من الفهم، فإن لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكن السامع من الفهم، وحصول الإفهام من المتكلم. وحينئذ فلو أراد الله أو رسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده»[160].

وعلاوة على ما سبق، يختلف السلفيّون والجمهور في نوع اللفظ المحتمل للتأويل، وكما أوضحنا سابقاً، يذهب الجمهور إلى أن كل ظاهر يقبل التأويل بشرط وجود قرينة دالة على أن المعنى الظاهر غير مقصود للمتكلم، ولكن هذا ـ بالنسبة إلى السلفيين ـ ليس صحيحاً: فقد قصروا الظاهر على اللفظ الذي يبدو معناه ـ كما يقول ابن القيم ـ «خارجاً عن نظائره». لقد نظروا إلى التأويل على أنه محاولة لرد الشاذ إلى نظائره[161]. ويتم هذا «الرد» أو الإرجاع باللجوء إلى معرفة عادة المتكلم التي يمكن بها معرفة ما يقصده عادة بكلامه في مثل هذا المقام. وبعبارة أخرى، إذا أدرك

السامع أن المعنى الظاهر لا ينسجم مع ما يقصده المتكلم عادة بكلامه في مثل هذا المقام، فعليه أن يؤول كلامه بما يوافق «عرف المخاطِب»، و«عادته المطردة»[162]. هذه هي الحالة الوحيدة التي يكون فيها التأويل مستساغاً عند السلفيين. ومن الأمثلة التي يذكرها السلفيون لإيضاح كيف أساء أنصار التأويل استخدامه يذكر ابن القيم أنّ تأويلهم لرؤية الله برؤية ثوابه،[163] في نحو «ترون ربكم»، و«تنظرون إلى ربكم»، و«إلى ربها ناظرة» تأويل باطل؛ لأن رؤية ثوابه لم ترد في أي نص قرآني، ولا في حديث نبوي يؤيد حملها على الثواب بدلا من الله[164].

ويعزو ابن تيمية سوء استخدام التأويل إلى الاهتمام بالمعاني اللغوية المحتملة للفظ بدلا من الاهتمام بمراد المتكلم (يراجع 4. 9). بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين ذكر أن التأويل الذي لم يقصد به معرفة مراد المتكلم بالطرق والوسائل الصحيحة التي يتوصل بها إلى مراده ما هو إلا كذب على المتكلم[165]. ومهما يكُ من أمرٍ فإن ما في ذهن ابن تيمية حين يتحدث عن الطرق والوسائل الصحيحة التي يتوصل بها إلى مراد المتكلم ليس واضحاً تماماً، ولكن يمكن لنا أن نجد ما يعيننا على معرفة ما يقصده في شرح ابن القيم لمسألة مشابهة. وسيراً على منهجه السياقي في دراسة المعنى والحمل يؤكد ابن القيّم أن المتكلم «دالّ بكلامه، وكلامه دالّ بنظمه»، ولكي نعرف: هل المتكلم يقصد الكشف عن مراده بالمعنى الظاهر من كلامه، على السامع أن يرجع إلى «عادة المتكلم في ألفاظه»[166]. غير أن السؤال المثار هنا: كيف يتأكد السامع أن المتكلم يتكلم وفقا لعادته؟ وللإجابة عن هذا السؤال يذكر ابن القيّم أن ذلك يعرف من وجهين:

«أحدهما أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التي يقصدها بألفاظه، وكذا على مراده بلغته التي عادته أن يتكلّم بها. فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلّم بذلك اللفظ أن يقصده علم أن مراده قطعاً، وإلا لم يعلم مراد متكلّم أبدا، وهو محال.

الثاني: أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه، وعَلم المخاطب السامع من طريقته وصفته أن ذلك قصده، لا أن قصده التلبيس أفاده مجموع العلمين اليقين بمراده ولم يشك فيه، ولو تخلّف عنه العلم لكان ذلك قادحاً في أحد العلمين، إما قادحا في علمه في موضوع ذلك اللفظ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده»[167].

وهكذا فإن الفكرة الأساسية للسلفيين هي أنه إذا علم السامع أن المتكلم قادرٌ وراغب في بيان مراده، فمن الحكمة الاعتقاد بأنه يقصد أن يحمل كلامه على معناه الظاهر. والحقيق بالذكر هنا أنه بمقتضى تحييد التفريق بين الوضع والاستعمال، فإن الظاهر ـ في أصول السلفية ـ يعني عادة المتبادر، وهذا لا يتفق مع أصول الجمهور حيث لا يستلزم من كون المعنى ظاهراً كونه متبادراً إلى الذهن؛ لأن صفة الظهور (أو الظاهر) تصبغ على اللغة بحكم الوضع والأصل، في حين تعزى صفة التبادر إلى اللفظ في المقام التخاطبي الفعلي. وبناء على ذلك، قد يخرج المرء عن المعنى الظاهر ـ كما يرى الجمهور ـ دون أن ينتهك مبدأ التبادر (يراجع 3. 5. 1. 4)، وهو ما يحدث عادة عندما تدل القرينة الصارفة والقرينة الهادية على ذلك.

ولعلّ الفرق المنهجي بين السلفيين والجمهور يوضّح لِمَ يتفقون في فهم كلام معيّن، ومع ذلك يختلفون في المنهج الذي توصلوا به إلى ذلك. ومن هنا فما يعده السلفيون تأويلاً يعده الجمهور حملاً على الظاهر.

هوامش الفصل الرابع

(1) See Lewis, Pellat and Schacht, Encyclopaedia of Islam, 951-955;
وينظر الزركلي، الأعلام، 1/ 144.

(2) See Serajul Haque, Imaam Ibn Taymiyyah, P. 164

(3) Majid, Ibn Taimiiah, pp. 164-165.

(4) See Serajul Haque, Imaam Ibn Taymiyyah, pp. 164-165.

(5) يرى ابن تيميّة أن ما يسمى «بسائط» (atoms) التي يدّعى أنها جزيئات مكوّنة للأنواع ليس لها حقيقة (ابن تيمية، الإيمان، ص 102). فهي لا تعدو أن تكون أشياء افتراضية مجردة. وهو ما يدعو إلى التشكيك في صلاحية التفريق بين ما يعرف في المنطق التقليدي بالتصور، الذي يشرحه بأنه «**تصور الشيء البسيط المجرد من التقييد**» (السابق، ص 101 ـ 102)، والتصديق الذي يمكن أن يشرحا شرحا تقريبيًا بأنه إدراك نسبة، وقد احتج بأن التصوّر بهذا المفهوم غير موجود. (السابق، ص 102)

(6) السابق، ص 101.

(7) يرمي ابن تيمية بحججه تفنيد الفلسفة الإغريقية، ونسختها الإسلامية، ولاسيما كما قدمها الفارابي، وابن سينا.

(8) السابق، ص 102.

(9) لتذكير القارئ بالفرق بين الكليات والجزئيات، يمكن القول على نحو غير دقيق أن «الكلي» يستخدم للدلالة على صنف من الناس أو الأشياء، أو الصفات. أما الأفراد المندرجة تحت ذلك الصنف، فيشار إليها بالجزئيات.

(10) يرى الفلاسفة المسلمون أن الكلي الطبيعي «مُيّز من النوعين الآخرين من الكلي: الكلي العقلي، الذي هو طبيعي مادام كليّا، أي طبيعي بشرط لا شيء، والكلي المنطقي الذي هو مفهوم الكلية نفسها.
See Heer, "al-Jami's Treatise on Existence", p.277.
وينظر ابن تيمية كتاب الصفدية، 1/ 298.

(11) ابن تيمية، الرد، 1/ 159، وينظر أيضاً ابن تيمية، درء، 1/ 286 ـ 295، و ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، 1/ 15 ـ 16.

(12) ابن تيمية، الرد، 1/ 191.

(13) السابق، ص 147.

(14) For Katz's Conceptual position, see Katz, *Linguistic Philosophy*....

(15) Katz, Language..., p.3.

(16) السابق، ص 22.

(17) السابق، ص 181.

(18) ابن تيمية، الرد، 1/ 164. وللاطلاع على مناقشة هذه الفكرة في فلسفة إخوان الصفا، ينظر
Netton, *Muslim Neo-Platonists*..., p. 12.

(19) ابن تيمية، الرد، 1/174 ـ 175.

(20) ابن تيمية، فتاوى، 9/49، 58، 60، 77.

(21) السابق، ص 9/62.

(22) السابق، ص 9/78.

(23) «لقد عزت الترجمات اللاتينية إلى ابن سينا فكرة أن الوجود طارئ بالنسبة للماهية».
Runes, *Dictionary of Philosophy*, p. 31. (Avicenna)

(24) ابن تيمية، الرد، 1/160. للاطلاع على مناقشة هذا التفريق، ينظر
Netton, *Allah Transcendent*..., pp.109-114.

(25) ابن تيمية، فتاوى، 9/97 ـ 101، ابن تيمية، الرد، 1/98.

(26) ابن تيمية، فتاوى، 9/97 ـ 98.

(27) السابق، 9/99.

(28) ينظر الموصلي، 2/29.

(29) ينبغي أن ننتبه إلى أن مصطلح «حنبلي» لم يستخدم هنا في مفهومه الدقيق؛ لأن ابن تيمية يعد على نطاق واسع فقيها مجتهداً اجتهادا مطلقاً، وليس حنبلياً. ومع ذلك فإن لهذا المصطلح إيحاء خاصا في هذا السياق بالنسبة إلى القراء الذين هم على دراية بالآتي:
1 ـ إنكار الحنابلة فكرة الكلام النفسي التي يقول بها الأشاعرة،
2 ـ محنة ابن حنبل في أثناء حكم المأمون بسبب رفضه القوي لعقيدة المعتزلة بخلق القرآن.
3 ـ موقف الحنابلة من صفة الكلام عند الله تعالى،
4 ـ مناصرة ابن تيمية القوية لكل المواقف الحنبلية المذكورة.

(30) ابن تيمية، فتاوى، 9/103.

(31) Netton, *A Popular Dictionary of Islam*, p, 185 (mutawatir).

(32) ابن تيمية، فتاوى، 9/103.

(33) ابن تيمية، الرد، 1/113، 184 ـ 185.

(34) لقد عامل الحدود معاملة الأسماء؛ لأن «الحد ما هو إلا اسم، أو اسمان، أو ثلاثة أسماء». السابق، 1/66.

(35) السابق، 110 ـ 114.

(36) ابن تيمية، الرد، 1/113 ـ 114. وقد استخدم الرازي الحجة نفسها. ينظر الرازي، 1/67.

(37) ابن تيمية، الرد، 1/114.

(38) السابق، 1/133.

(39) ابن تيمية، فتاوى، 9/51، 58 ـ 67.

(40) ابن تيمية، الرد، 1/137.

(41) السابق، 1/133.

(42) ابن تيمية، الرد، 1/144.

(43) السابق، 1/142 ـ 150.

(44) ينظر السابق، 1/150.

(45) السابق، 1/ 73. لقد عزا هذه الفكرة إلى النظّار بمذاهبهم المختلفة، مهاجما رأي أرسطو بأن غاية الحد «تصوّر المحدود وتعريف حقيقته» السابق، 1/ 73 ـ 77.

(46) ينظر السابق، 1/ 114.

(47) ينظرالسابق، 1/ 142.

(48) خلافاً للسلفية، الذين قصروا الإفادة على الكلام الكامل، يدّعي مناصرو المجاز أن كلاّ من الألفاظ المفردة والجمل الكاملة يمكن أن توصف بأنها مفيدة. وبالنسبة للفظ المفرد يشرح أبو الحسين البصري المعتزلي (أحد الأعلام البارزين المناصرين لفكرة المجاز ت 436/ 1044) مصطلح «مفيد» بأنه وضع لمعنى معيّن، واستخدم للتعبير عن هذا المعنى. أمّا فيما يتعلّق بالكلام فاستخدم أبو الحسين مصطلح «مفيد» للإشارة إلى الكلام الذي يدل على علاقة الإسناد فقط.

(49) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 412.

(50) الموصلي، 2/ 57.

(51) السابق، 2/ 58.

(52) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 431.

(53) الموصلي، 2/ 63.

(54) يستخدم مصطلح السلفية في هذا السياق في مفهوم مقيّد جدّاً، حيث يشير فقط إلى ابن تيمية، وابن القيّم، وأتباعهما في هذه النظريّة السياقيّة.

(55) ينظر السابق، 2/ 7.

(56) السابق، 2/ 52.

(57) السابق، 2/ 59.

(58) ينظر الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 116؛ والكفوي، الكليات، 4/ 251.

(59) التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 298.

(60) الشريف الجرجاني، التعريفات، 104 (الماهية).

(61) الموصلي، 2/ 8.

(62) Wunderlich, *Foundations of Linguistics*, p. 271, Searle, *Speech Acts...*, p.43f.

(63) Wunderlich, *op.cit.*, p.272.

(64) ابن تيمية، الإيمان، ص 87؛ الموصلي، 2/ 70.

(65) ابن تيمية، الإيمان، ص 87 ـ 88؛ الموصلي، 2/ 70.

(66) الموصلي، 2/ 70.

(67) السابق.

(68) Bosch, "Context Dependence and Metaphor", p. 165.

(69) Katz, *Semantic Theory*, p.16.

(70) Levinson, *Pragmatics*, p.20.

(71) Katz, *Semantic Theory*, p.7-8.

(72) هذا التعريف موجود في كتاب ابن حزم، الإحكام...، 1/ 41.

(73) الموصلي، 2/ 68. يعلق ابن القيم بقوله: من الشائع أن الدِّلالة (بكسر الدال) للمعنى

الأول، والدَّلالة (بفتح الدال) للمعنى الثاني (2/ 68).

(74) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 413.

(75) السابق، 20/ 414 ـ 415.

(76) السابق، 20/ 413.

(77) Sperber and Willson, "Irony and the Use-Mention Distinction", pp. 550-564, pp. 551-552.

(78) Searle, "Metaphor". pp.520-524.

(79) Davidson, "What Metaphors Mean", p.496.

(80) السابق، ص 502.

(81) للاطلاع على مناقشة تاريخ مصطلحي الحقيقة والمجاز في التراث العربي الإسلامي، يراجع الآتي:

- Jonn Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford University Press, 1977).

- Ella Almagor, "The Early Meaning of *Majaz* and the Nature of 'Ubayda's Exegesis", Studia Orientalia Memoriae D.H.Baneth Dedicata (Jerusalem: Magnes, 1979), pp.307-326.

- Heinrichs, "On the Gensesis of the Haqiqa and Majaz Dichotomy", pp. 111-140.

- Gully, *Grammar*....

(82) البصري، 1/ 11. لقد تبنى بعض من جاء بعده التعريف نفسه، ومنهم الرازي الذي تبنى التعريف دون تغيير، والقرافي، الذي غيّر «ما أفيد به» بـ «استعمال اللفظ»، واستخدم كلمة «العرف» بدلا من «الاصطلاح»، والشريف الجرجاني، الذي غيّر «ما أفيد به» بـ «الكلمة المستعملة». ينظر الرازي، 1/ 112؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 42 ـ 43؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 48 (الحقيقة).

(83) See Lyons, *Semantics*, 2L551-552, Lyons, *Language and Linguistics*...p.147.

(84) ينظر الآمدي (1983)، 1/ 24 ـ 25.

(85) السيوطي، المزهر...، 1/ 369؛ وينظر أيضاً السمرقندي، 1/ 208.

(86) الغزالي، كتاب محك النظر...، ص21.

(87) ينظر الغزالي، معيار...، ص 56.

(88) مصطلحا polysemy (مشترك) و metaphor (استعارة) إغريقيّان، ويتكوّن الأول من poly بمعنى متعدد وsemy بمعنى معنى، (ينظر علي، وصف اللغة.....، ص 346). أما المصطلح الثاني فهو مأخوذ من الإغريقية metapherein التي تعني النقل transfer. (Weiss, The Search, p.141) ولذلك فإن لفظي polysemy وmetaphor مرادفان اصطلاحيّان، وليسا حرفيين، لمصطلحي «نقل»، و«استعارة» على الترتيب، بل إن المعنى الحرفي لـ metaphor يؤهله لأن يكون ترجمة حرفية جيدة، وليس نظيرا اصطلاحيا لكلمة «نقل».

(89) إصراراً منه على أن المشترك من قبيل الحقيقة، يستخدم البصري مصطلح «الحقيقة

المشتركة» في مقابل «الحقيقة المفردة». ينظر البصري، 1/ 16 ـ 17.

(90) ينظر السابق، 1/ 11 ـ 12.

(91) الموصلي، 2/ 21.

(92) ينظر البصري، 1/ 23 ـ 24؛ الرازي، 1/ 148 ـ 149؛ ابن تيمية، فتاوى، 20/ 405 ـ 406؛ الموصلي، 2/ 18.

(93) الموصلي، 2/ 6.

(94) تراجع أولى الحجج التي قدمت لصالح التفريق بين الحقيقة والمجاز (في المبحث السابق).

(95) ابن تيمية، الإيمان، ص 109 ـ 110.

(96) السابق، ص 110.

(97) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 436 ـ 437، 449.

(98) السابق، 20/ 449 ـ 450.

(99) السابق، 20/ 436.

(100) ينظر السابق، 20/ 437. ينبغي مراعاة أن مثال ابن تيمية قد غُيّر لتوضيح فكرته.

(101) ينظر الموصلي، 2/ 68.

(102) ينظر السابق، 2/ 7.

(103) يبدو أن المكوّن الآخر هو الوضع.

(104) ينظر السابق، 2/ 8.

(105) ينظر السابق، 2/ 68.

(106) ينظر السابق، 2/ 41.

(107) السابق، 2/ 42.

(108) ينظر ابن تيمية، الإيمان، ص 103 ـ 104.

(109) السابق، ص 104.

(110) Lyons, *Semantics*, 1/140.

(111) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 450.

(112) السابق، 20/ 446، 450، 459.

(113) القرافي، شرح تنقيح، ص 30 ـ 31.

(114) الموصلي، 2/ 22 ـ 23.

(115) ينظر اقتباس ابن تيمية للمناظرة بين معارض ومؤيد للمجاز. ابن تيمية، فتاوى، 20/ 490 ـ 491.

(116) السابق.

(117) ينظر ابن تيمية، الإيمان، ص 104 ـ 105.

(118) القرآن الكريم، 32/ 21.

(119) السابق، 65/ 9.

(120) السابق، 44/ 56.

(121) السابق، 78/ 24 ـ 25.

(122) الجوهري، الصحاح، (بحر).
(123) ينظر القرافي، شرح التنقيح، 38 ـ 40.
(124) القرآن الكريم، 5/ 55، 27/ 3، 31/ 4.
(125) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 429.
(126) القرآن الكريم، 12/ 4.
(127) السابق، 73/ 15 ـ 16.
(128) السابق، 24/ 63.
(129) ابن تيمية، فتاوى، 20/ 427 ـ 428.
(130) السابق، 20/ 430 ـ 431.
(131) السابق، 20/ 430.
(132) القرآن الكريم، 17/ 23 ـ 24.
(133) السابق، 15/ 88.
(134) السابق، 6/ 38.
(135) الموصلي، 2/ 20 ـ 21، 28 ـ 29.
(136) ينظر ابن تيمية، فتاوى، 20/ 462.
(137) ينظر السابق، 20/ 462 ـ 463.
(138) الموصلي، 1/ 10.
(139) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 28 (التأويل).
(140) للاطلاع على تعريفات أكثر للتأويل بهذا المفهوم، ينظر الغزالي، المستصفى، 1/ 387.
(141) ينظر ابن تيمية، فتاوى، 3/ 55 ـ 57، 5/ 35 ـ 36؛ ابن تيمية، درء...، 1/ 14؛ الموصلي، 1/ 11 ـ 14.
(142) إضافة إلى هذا المفهوم، يستخدم مصطلح النص كثيراً للإشارة إلى ما يترجم عادة بـ text. (كما في نص قرآني).
(143) الغزالي، المستصفى، 1/ 387.
(144) القرآن الكريم، 2/ 275.
(145) السمرقندي، 1/ 505.
(146) القرآن الكريم، 4/ 24.
(147) السابق، 15/ 30.
(148) ينظر السرخسي، أصول السرخسي، 1/ 163 ـ 165، ابن الملك، ص 353.
(149) لقد بني هذا الافتراض على اعتبارات لغوية وتخاطبية محضة.
(150) ينظر هامش رقم 1، ص 9.
(151) للاطلاع على حجج الشافعية، ينظر الغزالي، المستصفى، 1/ 389 ـ 401. وللاطلاع على حجج الأحناف، ينظر الأنصاري، 2/ 22 ـ 32.
(152) ابن حزم، الإحكام...، 3/ 304.
(153) البيان هو «إظهار المتكلم المراد للسامع» الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 26 (البيان).

(154) من المهم أن نلحظ أن العلاقة الاشتقاقية بين الظاهر، والظاهرية موحية.
(155) ينظر ابن تيمية، فتاوى، 6/ 361 ـ 362.
(156) ابن الحاجب، 2/ 69، الأنصاري، 2/ 22.
(157) ينظر زيدان، الوجيز...، ص341؛ الدريني، المناهج...، 1/ 204 ـ 220، Weiss, The Search...,p.477.
(158) ينظر الموصلي، 1/ 55 ـ 57.
(159) بنظر الرازي، 1/ 465 ـ 466.
(160) الموصلي، 1/ 50.
(161) السابق، 1/ 68.
(162) السابق.
(163) في علم الكلام الإسلامي تنكر بعض الطوائف، ومن بينها المعتزلة، والإباضية، إنكارا شديدا رؤية الله يوم القيامة، ولذا يلجأون إلى تأويل نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة التي تشير ظواهرها إلى إمكان الرؤية.
(164) ينظر السابق، 1/ 68 ـ 69.
(165) ابن تيمية، درء...، 1/ 12.
(166) الموصلي، 1/ 120.
(167) السابق.

الفصل الخامس

طـرق الدلالـــة

1.5 ـ المقدمة

مصطلح الدلالة يكتنفه غموض متأصل، وقد أسهم الاستخدام الواسع لهذا المصطلح في مجالات مختلفة من التراث الفكري العربي إسهاما كبيرا في عدم دقته. وثمة في الأقل ثلاثة معان متميزة تعزى إلى «الدلالة»: الدلالة signification (التي هي مرادف تقريبي للمعنى)، والمفهوم implication، والاستدلال demonstration. وما يهمنا هنا المعنيان الأولان فقط؛ لأنهما المعنيان المقصودان عندما نتعامل مع ما يعرف بطرق الدلالة. ومن المهم أن نلفت الانتباه إلى أن مفهوم الكلمة الإنجليزية signification وسّع هنا ليشمل المفهوم، الذي لا يعد معنى أنموذجيا معتمدا لهذا المصطلح بحسب الاستخدام المتداول للكلمة فضلا عن «المعنى» الذي هو أحد معاني الكلمة الشائعة.

ويناقش علماء الأصول المسلمون أنموذجين مختلفين للتصنيف

الدلالي: الأول هو تصنيف نصي، في حين يمثل الثاني نظرة علامية semiotic متبناة من الفلاسفة العرب التقليديين. ولمّا كان اهتمامنا منصبّاً على التفكير البراغماتي والتحليل النصي في أعمال الأصوليين، فسنخصص القسط الأكبر من هذا الفصل للتصنيف الأول، أما الثاني فسيناقش باختصار.

وقد شاع تعريف الدلالة بأنها «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[1]. وتعد كلمة «علم» في كثير من الأحيان مرادفة للإدراك، الذي يشمل التصور (إدراك المفرد)، والتصديق (إدراك النسبة أو القضية). ويذكر التهانوي أربعة احتمالات يستلزم فيها إدراك الدال إدراك المدلول المرتبط به:

1 ـ «أن يلزم من تصور الدال تصور المدلول»، فلفظ «تفاحة» مثلا تستلزم بالضرورة المدلول «تفاحة» (الفاكهة المعروفة).

2 ـ «أن يلزم من التصديق بالدال التصديق بالمدلول»، فالدال «التفاحة حمراء» يستلزم بالضرورة المدلول «التفاحة حمراء» (أي فحوى هذه العبارة).

3 ـ «أن يلزم من تصور الدال التصديق بالمدلول»، فصوت السعال «أح أح» مثلا في أحوال معينة تستلزم بالضرورة أن القائل يعاني من مشكلة في الصدر.

4 ـ عكس (3)،[2] أي أن يلزم من التصديق بالدال تصور المدلول، ومن الصعب العثور على هذا الاحتمال متحققا، ولاسيما إذا كان التهانوي يعني بالتصديق ما يتألف من مسند إليه ومسند. ولكنه قد يقصد التصديق بمعاني الكنايات، التي يدل فيها التركيب على المفهوم الواحد، كما في «جبان الكلب» التي تعني كريم.

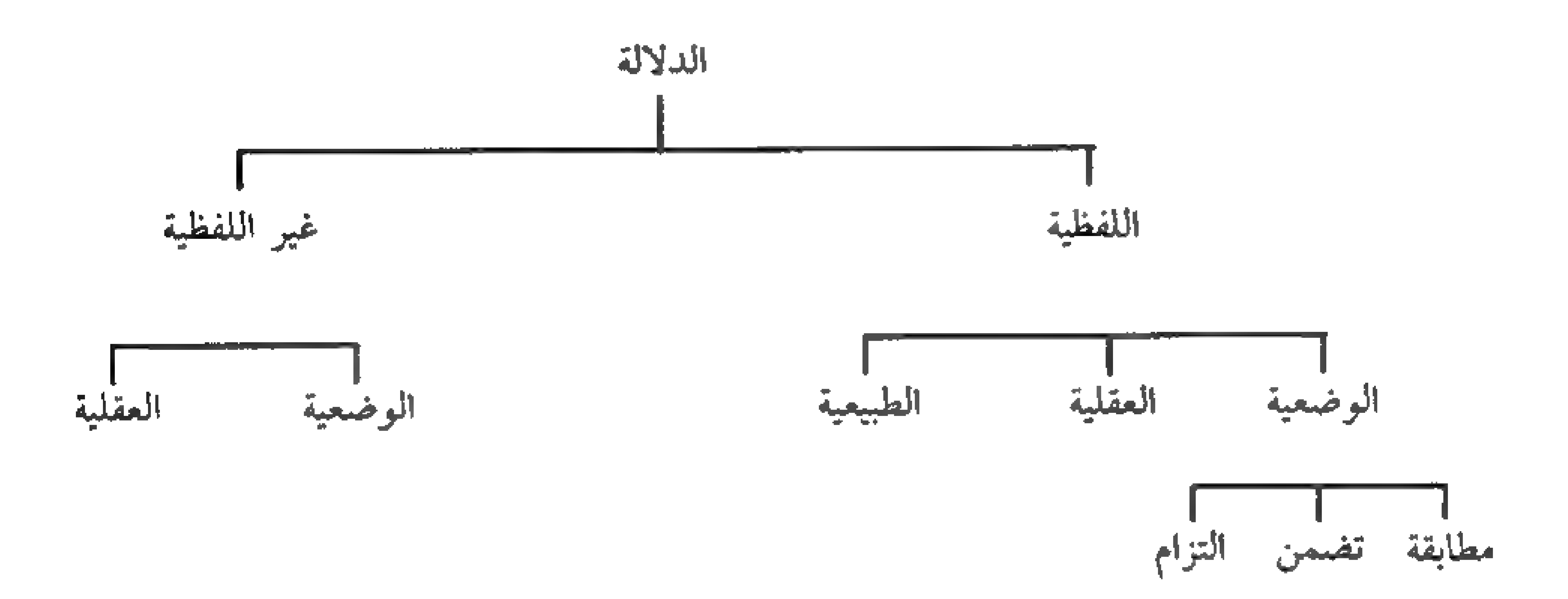
ولمّا كان التصور يعد شرطاً للتصديق، فسيكون (ا) أكثر عمليات الدلالة استخداماً، لحصولها في كل الاحتمالات السابقة.

2.5 ـ التصنيف العلامي للدلالة

لعلّه من المفيد أن نشرع في هذا المبحث بالتنبيه على أن هناك نزعة عامة في التراث العربي عند الفلاسفة والأصوليين واللغويين للتحدث عن الدلالة نفسها بدلا من الحديث عن «الدليل» sign (أو العلامة)، كما هو الحال في علم العلامات الحديث modern semiotics، وفي اللسانيات linguistics. ويمكن تفهّم هذه النزعة إذا نظر إليها على أنها جزء من مقاربة عامة ومطردة لدراسة التخاطب من زاوية العمليات التخاطبية، وليس من زاوية الموضوعات والمشاركين أنفسهم. وللتمثيل على ذلك نقول: بينما خصص الأصوليون قسطا كبيرا من مؤلفاتهم لموضوعات مثل الوضع، والاستعمال، والحمل، والدلالة، التي يعتقد أنها مكونات العملية التخاطبية، قلّت عنايتهم نسبياً بالواضع، والمستعمل، والحامل، والدليل. ويبدو أن سبب هذا الإجراء يرتبط بفكرة أن الأصوليين يرون اللغة على أنها نظام من الدلالات، وليس نظاما من الأدلة (أو العلامات) كما يراها فرديناند دو سوسورFerdinand de Saussure، وأتباعه في اللسانيات الحديثة. والفرق بين هذين الموقفين له صلة بأن دو سوسور ينظر إلى اللغة على أنها نظام من الأدلة (أو العلامات)، ويعزو تحققات هذه العلامات إلى مجال آخر يسميه الكلام parole،[3] في حين ينظر علماء الأصول إلى اللغة على أنها نظام مركّب ينتمي جزئياً إلى الوضع الأول (بنوعيه العام والخاص)، وجزئيا إلى الاستعمال الفعلي. والظاهر أن المفكرين المسلمين فضّلوا مصطلح «الدلالة» على «الدليل» لإدماج عناصر مثل القصد، والعدم، والعقلية؛ ولذا فإنهم يفضلون أن يقولوا: دلالة قصدية (أو إرادية)، وعدمية، وعقلية من أن يقولوا دليل قصدي (أو إرادي)، وعدمي، وعقلي.

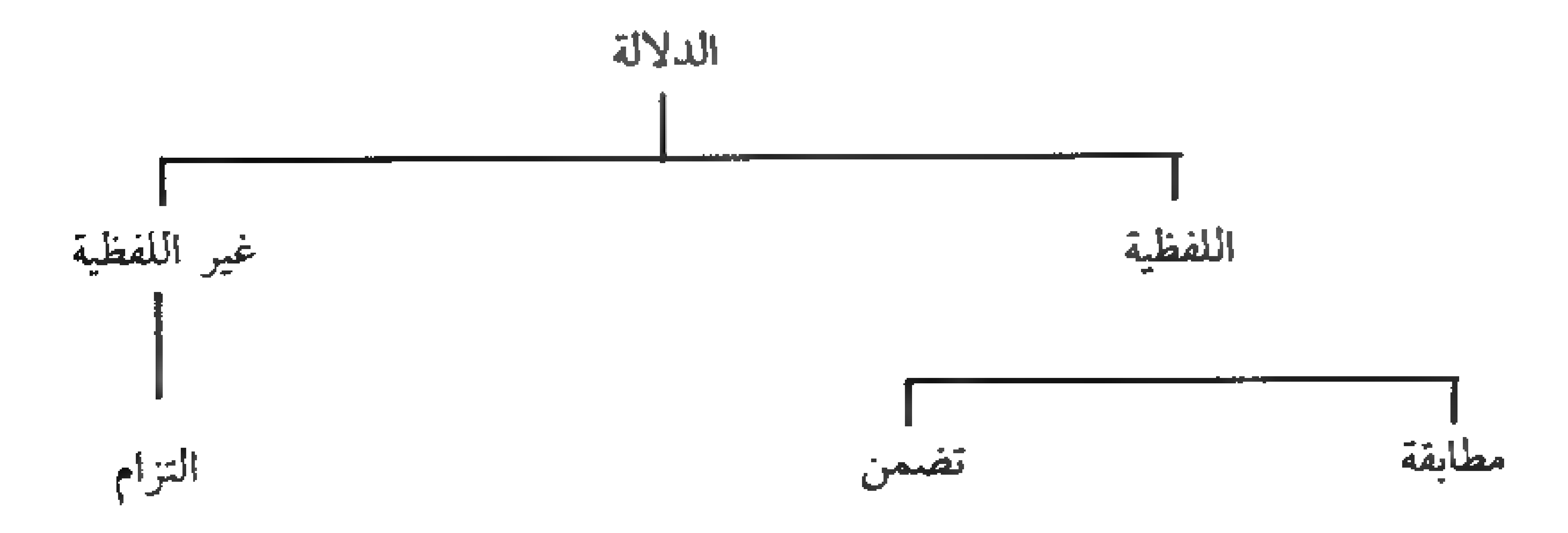
وقد ميز العلماء المسلمون بين نوعين من الدلالة: الدلالة اللفظية، والدلالة غير اللفظية. وقسموا كل نوع إلى أنواع أخرى، فالدلالة اللفظية تصنف إلى وضعية، وعقلية، وطبيعية. أما الدلالة غير اللفظية فتنقسم إلى وضعية وعقلية.

وتعد الدلالة اللفظية الوضعية (أو اللغوية) ـ في رأي اللغويين والأصوليين ـ النوع الأهم من أنواع الدلالة. وكما أشرنا سابقا، فقد شاع التفريق بين ثلاثة أنواع مختلفة من هذا النوع من الدلالة: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام (يراجع الشكل 5. 1)[4].



شكل 1.5 تصنيف الجمهور للدلالة

على الرغم من أن هذا هو التصنيف الشائع للدلالة، فهو ليس التصنيف الوحيد .فالآمدي، وابن الحاجب ـ على سبيل المثال ـ يميزان بين الدلالة اللفظية، وغير اللفظية، ويقسمان الأولى إلى مطابقة، وتضمن، ويعاملان الدلالة الالتزامية على أنها دلالة غير لفظية (يراجع 5. 2)[5].



شكل 2.5 تصنيف الآمدي وابن الحاجب للدلالة

دعنا الآن نوجز المقصود بهذه الأنواع من الدلالة:

1 .الدلالة اللفظية: هي أي نوع من الدلالة مستمد من أي صوت سواء أكان لغوياً أم لا؛ ولذا فهي تنطبق على إحداث أي صوت غير لغوي يشير إلى أمر ما (كالصراخ)، فضلا عن النطق بأي عنصر مفيد لغةً.

2 .الدلالة العقلية: هي نوع من الدلالة المشتملة على علاقة ذاتية بين الدال والمدلول. وتشير العلاقة الذاتية إلى ذلك النوع من العلاقة التي يستلزم فيها وجود دال ووجود مدلول دون حاجة إلى إدخال اصطلاح خارجي.

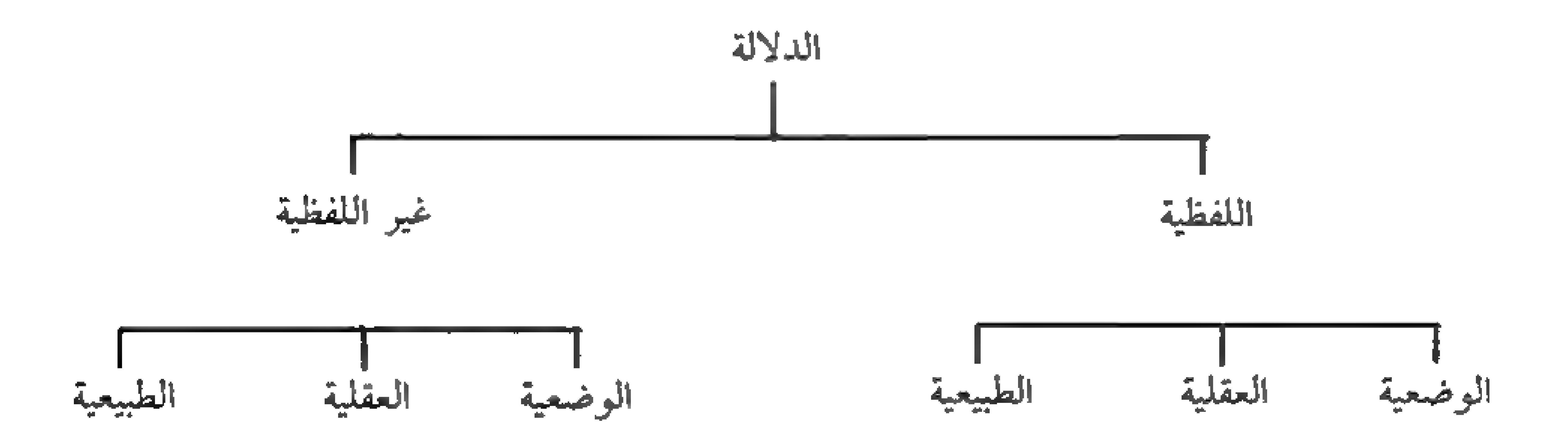
وكما يتضح من الشكل (1.5)، قد تكون الدلالة العقلية لفظية أو غير لفظية، فمثال الأولى العلاقة بين إحداث المتكلم صوتاً ما، ووجوده، أو كونه حيا. ومثال الثانية العلاقة السببية بين الدخان، والنار.

3 .الدلالة الطبيعية: هي نوع من الدلالة تشتمل على علاقة طبيعية ينتقل بها العقل من دال إلى مدلول. ومن الملحوظ أن مصطلح «طبيعي» في اللغة العربية غير دقيق، ومضلّل. وقد أدى هذا إلى وجود تداخل واضح بين «ماصدق» هذا النوع من الدلالة، والدلالة العقلية. ولعلّ من طرائق الفصل بين هذين النوعين من الدلالة أن نقصر الدلالة الطبيعية على الدلالة الناشئة عن الأصوات الصادرة عن الحيوانات، أو الصادرة تلقائياً عن الإنسان للإشارة إلى حالة نفسية أو مزاج نفسي. وحمل الدلالة الطبيعية على هذا المعنى من شأنه أن يسوّغ، ويشرح سبب قصرها على الدلالة اللفظية وعدم إدراجها تحت الدلالة غير اللفظية في تصنيف الجمهور للدلالة (يراجع الشكل 1.5). ويقول أولئك الذين تبنّوا هذا الفهم الضيق للدلالة الطبيعة: إن الدوال الطبيعية (التي تسمى «عوارض») جزء من الحالة النفسية للقائل. وهكذا، فإن صرخة الألم ـ مثلا ـ ما هي إلا عامل واحد من عملية نفسية معقدة. أما سبب تسميتها طبيعية فعائد إلى كونها تحدث تلقائيا[6].

وقد وسّع آخرون مفهوم الدلالة الطبيعية ليشمل حالات مثل الحمرة

للدلالة على الخجل، والصفرة للدلالة على الخوف. والنتيجة المباشرة لهذا الإجراء هي تمكين الدلالة الطبيعية من احتواء الدلالتين اللفظية، وغير اللفظية، وهذا يؤول إلى إضافة نوع فرعي ثالث للفرعين المندرجين تحت الدلالة غير اللفظية، وهما الدلالتان الوضعية والعقلية. وهذا بالضبط ما فعله حسن الهروي في حاشيته على الجرجاني[7]. والنتيجة الأخرى هي التقليل إلى حدّ ما من التفريق بين الدلالتين اللفظية وغير اللفظية مادامت كل أنواع الدلالة: الوضعية، أو العقلية، أو الطبيعية يمكن أن تكون لفظية أو غير لفظية (ينظر الشكل 5. 3).

وبناء على ما تقدم فإن التفريق بين الدلالة العقلية والطبيعية لا يبدو معقولاً؛ إذ من الصعب أن نجد أي فرق بين الحمرة في دلالتها على الخجل، وهي التي عُدت دالا طبيعيا، والدخان في دلالته على النار، الذي عُدّ دالا عقليا. وقد شرح التهانوي ذلك بذهابه إلى القول بأن الحكم على الدلالة بأنها طبيعية، أو عقلية أو وضعية يتوقف على الزاوية التي ننظر إليها منها[8].



شكل 3.5 تصنيف الهروي للدلالة

4 .الدلالة الوضعية: يمكن أن تحمل «وضعية» من حيث الماصدق على معنى «اصطلاحية» conventional؛ لأن كل ما هو وضعي هو في الواقع اصطلاحي، وإن كان هناك تقليد متبع في التراث العربي لتفضيل مصطلح وضعية على اصطلاحية أو مواضعية؛ لتجنب الجدل في مسألة واضع اللغة: أهو الله أم الإنسان؟ ولتفادي الجدل المتعلق بالطريقة التي وضعت بها عند القائلين بأن اللغة وضعت وضعا اصطلاحيا.

وكما هو واضح من الشكلين (5. 1) و(5. 3)، فإن الدلالة الوضعية قد تكون لفظية أو غير لفظية. وليس ثمة ما يمكن قوله في كتب الأصول عن الدلالة الوضعية غير اللفظية غير التشديد على كونها مبنية على علاقة وضعية، وليست ذاتية أو طبيعية، وتقديم أمثلة لها كالإيماء باليد لبيان العدد،[9] ودلالة غروب الشمس على صلاة المغرب، واستخدام الذراع[10] لقياس المساحة[11]. أما الدلالة اللفظية فستناقش في المبحث الآتي.

1.2.5 ـ الدلالة اللفظية الوضعية

الدلالة اللفظية الوضعية أهم أنواع الدلالة من الناحيتين الإبلاغية واللغوية. وهو النوع المقصود عادة عندما يستخدم مصطلح الدلالة على إطلاقه[12]. ويقدم المفكرون المسلمون ما لا يقل عن تعريفين شائعين لهذا النوع من الدلالة. وطبقاً للتعريف الأول، فإن الدلالة هي «كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل». وطبقاً للثاني، فإن الدلالة هي «فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه.»[13]

وإذا أردنا الموازنة بين هذين النوعين من الدلالة المعزوة إلى ابن سينا والمقتبسة اقتباساً واسعاً في علم الأصول، فسنلاحظ أن التعريف الأول يركز على القدرة الكامنة في اللفظ على أن يكون مفيداً، وقابلاً على حمله على معنى دون اللجوء إلى أي عنصر تفاعلي interpersonal، أو اجتماعي، أو سياقي في حين يسوي الثاني بين الدلالة، والحمل جاعلاً الدلالة عملية يقوم

بها السامع بدلاً من النظر إليها على أنها صفة للفظ نفسه. ويحتج مؤيدو التعريف الثاني بأن الحكم بكون اللفظ يدل على شيء يتوقف على ما إذا فهم منه شيء، أي أن اللفظ يمكن أن يدل على شيء ما إذا فهم منه السامع شيئاً. وهذا يدل على أن الصلة بين دلالة اللفظ وفهمه شبيهة بالعلاقة بين الأسماء ومسمياتها؛ ولذا يمكن حمل الدلالة على أنها اسم للفهم. ويرفض مؤيدو التعريف الثاني هذه الحجة تأسيساً على أن الدلالة والفهم أمران مختلفان؛ لأن الأول صفة للفظ، والثاني صفة للسامع[14].

وعلاوة على ذلك، فإن «الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى، ومعناها صفة تجعل اللفظ يُفهم المعنى؛ ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلة غير المعلول. وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به»[15].

وينطبق الجزء الثاني من النقد السابق على ابن حزم أيضاً، حيث عرَّف الدلالة بأنها «فعل الدال»،[16] مسنداً الدلالة إلى المتكلم، وليس إلى اللفظ. والجدير بالذكر هنا أنه على الرغم من أن ابن القيم يستخدم الدلالة للإشارة إلى كل من فعل المتكلم (استعمال اللفظ)، وفعل السامع (فهمه لمعنى اللفظ)،[17] فإن النقد السابق لا ينطبق عليه؛ وذلك لأن موقف ابن القيم ينسجم مع أصوله السلفية التي تربط فيها الدلالة بالاستخدام الفعلي للغة في المقامات التخاطبية، الأمر المقتضي لوجود متكلم وسامع. وكما تقدّم في الفصل السابق، يركز السلفيون دائما على المشاركين والسياق، لأنها عناصر لا يمكن الاستغناء عنها في أي تخاطب. ويميز جمهور الأصوليين بين الدلالة والعمليات الأخرى العاملة في التخاطب: فبينما يعد المشاركون والسياق عناصر أساسية في الاستعمال والحمل، فإن الدلالة يمكن أن تحدث في عزلة عن السياق بناءً على أن الدلالة الوضعية ـ كما يقول الجمهور ـ «متقدمة على الاستعمال»[18]. ووفقاً لذلك، فإن الدلالة اللفظية الوضعية عند الجمهور هي نتيجة تفاعل عناصر ثلاثة فقط:

1 ـ اللفظ

2 ـ المعنى

3 ـ الوضع (إسناد معنى للفظ ما)[19].

وغالباً ما يستخدم الأصوليون مصطلح «دليل» للإشارة إلى اللفظ المفيد الذي هو في واقع الأمر ناتج عن عزو معنى للفظ. وحفاظاً على الاطراد، والتناسق الاشتقاقي في مصطلحاتهم، يميلون إلى استخدام الدال والمدلول اللذين تجمعهما علاقة اشتقاقية مع دليل ودلالة، مفضلينهما على مصطلحي لفظ ومعنى.

وبما أن اللغة تتألف من عناصر ينتمي بعضها إلى الاستعمال، وبعضها إلى الوضع، فإن الدلالة الوضعية لا تؤلف إلا جزءاً واحداً فقط من المعاني اللغوية، أما الجزء الآخر فهو الاستنتاجات المستمدة من المقامات التخاطبية؛ ومن ثمّ، فإنه ليس من الحتمي أن تبقي الجمل ـ التي تمثل الجانب الوضعي على المستوى التركيبي ـ على المعاني الموضوعة سلفاً عند تحققها في المقامات التخاطبية الحقيقية؛ ولذا فإنه على الرغم من أن وضع دليل ما ـ كما يقول علي السبكي وابنه ـ يعني جعله قادرا بالقوة على الدلالة على معناه عندما يستخدمه المتكلم بالفعل بالطريقة التي حددها الوضع الأول، فإن المفيد ـ مع ذلك ـ هو المتكلم، وما اللفظ إلا الوسيلة التي يفيد بها المتكلم[20]. وهكذا لكي يكون اللفظ «قام الناس» مفيداً لا بد من استيفاء شروط ثلاثة:

1. ألا يبتدئه بما يخالفه،

2. ألا يختمه بما يخالفه،

3. أن يكون صادراً عن قصد[21].

وبناء على ذلك، يمكن للمرء أن يقول: إن معنى اللفظ لا تحدده الدلالة الوضعية لذلك اللفظ وحدها؛ لأن المكوّنات غير الوضعية كالسياق

هي العامل الحاسم في الوقوف على مراد المتكلم. وعلى أي حال، فثمة خلاف بين المفكرين المسلمين: هل بإمكان الدلالة أن تعمل دون وجود قصد؟ وعلى وجه العموم، فإن اللغويين ينزعون إلى جعل المراد (أو القصد) ضرورياً للدلالة؛ لأن الدلالة بحسب رأيهم هي فهم المراد، وليس المعنى في مفهومه المطلق[22] (يراجع الفرق بين المعنى والمراد 1.3.2). أما المناطقة فيعتقدون بأن الدلالة هي فهم المعنى سواء أقصده المتكلم أم لا[23]. وأما الأصوليون فيمكن القول ـ على الرغم من صعوبة التعميم ـ [24]: إن السلفيين ينكرون بشدة وجود دلالة في عزلة عن مقام تخاطبي معين، في حين أن معظم العلماء يرون إمكان تجريد المعاني وعزلها عن الكلام الفعلي، وتصنيفها بأنها وضعية. ولكن ليس ثمة رأي قاطع في نوع الدلالة الذي يمكن وصفه بأنه وضعي: فبعضهم يقول بأنها معاني الكلمات المفردة،[25] ولكن هذا يعني الاقتصار على الوضع الشخصي فقط دون الوضع النوعي. وقد اختلف الأصوليون فيما إذا كان المجاز قائماً على الوضع أو الاستعمال أو هو متعلق جزئياً بالوضع وجزئياً بالاستعمال. ويقول أصحاب الرأي الأخير: إن المجاز ماهو إلا نتيجة للتفاعل بين الوضع النوعي، والاستعمال مشددين على أن «اللفظ قبل الاستعمال وبعد الوضع لا يسمى بواحد منهما»[26]. وهذه نظرة انتقدها السلفيون كما ذكرنا في الفصل السابق (ينظر 4. 8. 2)

1.1.2.5 أنواع الدلالة اللفظية الوضعية

يفرق الأصوليون ـ وهم في ذلك عالة على المناطقة ـ بين أنواع ثلاثة من الدلالة: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام[27]. فإذا استخدم اللفظ «رجل» مثلا للإشارة إلى «إنسان ذكر بالغ» قيل إنه دل دلالة مطابقة؛ لأنه دلّ على ما وضع له. وعلاوة على ذلك، فإن كلمة رجل ـ يقول الأصوليون ـ تتضمن كل واحد من الآتي: «إنسان»، «بالغ»، «ذكر»، وهو ما يشار إليه بدلالة التضمن التي توصف على نطاق واسع بأنها علاقة بين الخاص والعام حيث يتضمن الخاص العام [في حال الإثبات]، ويمكن

العثور على بعض القواعد المنطقية في علم الأصول تتعلق بهذا النوع من الدلالة، وفيما يأتي بعض هذه القواعد:

أ - إثبات الخاص يستلزم إثبات العام،[28] فإن (1) يتضمن (2)، و(3)، و(4):

1 - في الدار رجل.

2 - في الدار بالغ.

3 - في الدار ذكر.

4 - في الدار إنسان.

ب - نفي العام يستلزم نفي الخاص؛[29] ولذا فإن كلا من (5)، و(6)، و(7) يستلزم (8):

5 - لا بالغ في الدار.

6 - لا ذكر في الدار.

7 - لا إنسان في الدار.

8 - لا رجل في الدار.

وكما ستوضح فيما بعد، فإن هذه القاعدة (وربما التي بعدها أيضا) لا يبدو أن تعريف الدلالة التضمنية ينطبق عليها، بل هي مما أسميه دلالة الانضواء inclusional signification (يراجع 5. 2. 1. 2).

ج - إثبات العام لا يستلزم إثبات الخاص؛[30] ولذا فإن (2)، و(3)، و(4) لا يستلزم (1).

د - نفي الخاص لا يستلزم نفي العام؛[31] ولذا فإن (8) لا يستلزم (5)، و(6)، و(7)؛ لأن (8) لا تنفي إمكان وجود طفل، أو أنثى.

وكثيراً ما تعرف الدلالة التضمنية بأنها «فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى»،[32] وهو تعريف لا يبدو دقيقاً؛ لأنه يستلزم أن دلالة التضمن incorporational signification تشمل كلاًّ من التضمن entailment والافتراض

presupposition، طبقا لتعريفهم الشائع في علم الدلالة وعلم التخاطب، في حين أنه قصد به تعريف الأول فقط. دعنا نقدم هنا شرحاً موجزاً للفروق بين المفهومين: فالتضمن علاقة بين جملتين (س) و(ص) بحيث س تتضمن ص إذا كانت النسبة الخارجية لـ ص تنشأ من النسبة الخارجية لـ س[33]. انظر إلى هاتين الجملتين حيث (9) (س) تتضمن (10) (ص) بحيث كلما كانت (9) صادقة كانت (10) كذلك.

9 ـ أستطيع رؤية كلب.

10 ـ أستطيع رؤية حيوان[34].

ويمكن شرح الفرق بين التضمن والافتراض بالقول: إنه إذا كانت س كاذبة، فالتضمن يستلزم أن ص قد تكون صادقة، أو كاذبة في حين أن الافتراض يقتضي أن تكون ص صادقة. وهكذا فإن العلاقة بين (9)، و(10) إنما هي علاقة تضمن؛ لأنه إذا كانت (9) كاذبة فيمكن أن تكون (10) صادقة (إن كان بإمكان المرء أن يرى نوعا آخر من الحيوانات) أو كاذبة (إن لم يكن الأمر كذلك). أما العلاقة بين (11) و(12) فعلاقة افتراض؛ لأنه حتى إذا كانت (11) كاذبة، فيجب أن تكون (12) صادقة.

11 ـ لقد توقف عن ضرب زوجته.

12 ـ لقد ضرب زوجته[35].

من الواضح أن (12) جزء من معنى (11)، وهو ما يعني أن التعريف السابق للدلالة التضمنية منطبق على الافتراض. وهناك فكرة في علم الأصول شبيهة بفكرة الافتراض، ألا وهي الاقتضاء التي تصنف في إطار الدلالة الوضعية. ويوضح الاقتضاء عادة بالجملتين الآتيتين:

13 ـ أعتقت هذا العبد.

14 ـ إني أملك هذا العبد[36].

وطبقا للشريعة الإسلامية، إذا قال أحد: أعتقت هذا العبد، فذلك يعني

إما أنه يملك أو يلزم نفسه بأن يملك العبد، وفي كلتا الحالين فهو ملزم ـ شرعاً ـ بعتق العبد[37].

هناك ثلاثة أنواع من الاقتضاء سنعالجها فيما بعد، ولكن دعنا الآن نتناول الدلالة الالتزامية بوصفها النوع الثالث من الدلالة الوضعية.

تعرّف الدلالة الالتزامية تعريفاً مهلهلاً بأنها «دلالة اللفظ على لازمه»،[38] ويقصد بالالتزام ما يشمل كل ما احترز عنه بدلالتي المطابقة والتضمن، وبعبارة غير دقيقة يمكن القول: إن لوازم كلمة ما هي الظلال المرتبطة بها، فشجاع مثلا من لوازم الأسد،[39] ومتعلّم (أي قابل للعلم أو للتعلم) من لوازم الإنسان،[40] وكما رأينا فيما سبق، فإن المدلول في الدلالة التضمنية هو أحد المكوّنات الأساسية الداخلة في المفهوم (فرجل ـ مثلاً ـ يدل على إنسان، أو بالغ، أو ذكر)، في حين أنه مجموع مكوّنات المفهوم كلّها في دلالة المطابقة (فرجل ـ مثلا ـ يدل على إنسان بالغ ذكر). أما المدلول في الدلالة الالتزامية فليس سمة أساسية، ولا هو داخل في المفهوم.

إن اللوازم نوعان مختلفان: ذهني، كالارتباط بين البصر والعمى، وخارجي، كالارتباط بين السواد والغراب. وقد تكون اللوازم ذهنية وخارجية في آن واحد كما هو الحال بين الأسد والشجاعة، وبين الفرس والعلو، إذ من المستحيل عادة ـ كما يذكر الأصوليون ـ أن نتخيّل أو نجد في العالم الخارجي أسداً دون شجاعة، أو فرساً دون علوّ. وعلى الرغم من أن المناطقة والأصوليين يتفقون أن اللوازم الذهنية تؤلف أساساً لأنواع عدة من الدلالة الالتزاميّة، فإنهم يختلفون في اللوازم الخارجية: فبينما يرى الأصوليون إجمالاً أنها أساس صالح للدلالة الالتزامية، لا يراها المناطقة كذلك. ويحتج الأصوليون بأن إهمال اللوازم الخارجية يضيق نطاق الدلالة الالتزامية؛ إذ إن أنواعاً مختلفة من المجازات تتوقف عليها. ولكن المناطقة يرفضون هذه الحجة قائلين: إن المجازات ليست لوازم خارجيّة محضة، بل

هي ذهنية كذلك مع أنه لابد من القرينة بالنسبة إلى اللوازم الخارجيّة لكي تصبح مجازاً. وفي سياق شرحه للعلاقة بين اللزوم والدلالة الالتزامية يشير الرازي إلى أن الأول ليس موجباً، بل هو شرط فقط له[41]. أي أنه على الرغم من أن الدلالة الالتزامية غير ممكنة دون وجود لوازم، فإن إطلاق المتكلم اللفظ،[42] واستخدامه للقرينة،[43] هي الأسباب الفعلية لتوليد الدلالة الالتزامية (يراجع 3. 5. 1. 4).

ومن الجدير بالذكر أن القول بأن الدلالة الالتزامية غير ممكنة دون إطلاق اللفظ ونصب قرينة يستلزم أن المراد هو عنصر أساسي في توليد الدلالة الالتزامية، وهو أمر خلافي بين المناطقة المسلمين والأصوليين، ويعزى هذا الخلاف عادة ـ كما سبق إيضاحه ـ إلى نزاع في تعريف الدلالة على وجه العموم. وعلى أي حال، فإن هناك خلافاً بين الأصوليين أنفسهم: أكُل أنواع الدلالة الثلاثة، أم دلالة المطابقة فقط من قبيل الدلالة الإراديّة: فبينما يرى الجمهور أن كل أنواع الدلالة إرادية،[44] يرى الأحناف أن دلالة المطابقة فقط دلالة إراديّة. وقد صرّح هارون المرجاني (1306/ 1889) في أثناء شرحه للرأي الحنفي بأن اللفظ يستعمل للمعنى المطابقي الذي يدل عليه، ويستدعيه فقط. ولذا فإن دلالة المطابقة وحدها هي التي تعد مستقلة ومتعلقة بالإرادة والاستعمال. أما دلالتا التضمن والالتزام فلا تدل على المعنى الأول للفظ، ولا تقصدان إلا بالتبعية ولا يفهمان صراحة من دلالة المطابقة بل تبعا[45].

إن ما يحاول المرجاني قوله هنا هو أنه إذا قال أحدهم (15)، فستتضمن قولته (16) وتستلزم (17) سواء أقصد ذلك أم لا، ولكن إذا قال (18)، فقولته تدل مطابقةً على (19) أو (20)، ويتوقف ذلك على مراد المتكلّم الذي يتوصل إليه من طريق السياق.

15 ـ في الدار رجل.

16 ـ في الدار بالغ.

17 ـ في الدار مدخن بالقوة.

18 ـ في الدار أسد.

19 ـ في الدار حيوان مفترس.

20 ـ في الدار رجل شجاع.

وهكذا فالفرق بين الدلالة المجازية التي تنتمي إلى دلالة المطابقة من ناحية والدلالة التضمنية والالتزامية من ناحية أخرى هو أن الدلالتين التضمنية والالتزامية قد تحدث في عزلة عن السياق، في حين أن الدلالة المجازية مقيّدة بالسياق؛ ولذا فإن (15) تتضمن (16) وتستلزم (17) في أي مقام يمكن أن تستخدم فيه القولة، في حين أن (18) تدل مطابقة على (20) إذا قصد المتكلم معناها المجازي فقط. ويشبه رأي المرجاني رأي القرافي المتفرع عن تفريقه بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ، حيث يذهب إلى أنّ تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز ليس له صلة بتقسيمها إلى دلالة مطابقة وتضمن والتزام؛ إذ إن التقسيم الأول تقسيم للدلالة باللفظ، والثاني لدلالة اللفظ. وبما أن القصد مشروط في الدلالة باللفظ، وليس في دلالة اللفظ، فإن القصد ليس له صلة بتقسيم الدلالة إلى مطابقة وتضمن والتزام. وهكذا إذا ما قيل: زيد جبان الكلب، فإنه من الممكن استنتاج الدلالة الالتزاميّة (وهي كونه كريما) سواء أقصد أن تحمل القولة على معناها الحقيقي أو لا. بيد أن إدراك مراد المتكلم يتوقف دائما على تحديد كون المتكلم يتحدث حقيقة أو مجازاً.

ومن المهم أن نلحظ أن المفهوم الذي يستخدم فيه مصطلح دلالة المطابقة عام جدّا بحيث يشمل كلا الاستخدامين الحقيقي والمجازي، ولكن دلالة المطابقة ستتنوع وفقاً لما إذا كان الخطاب مجازياً أم لا. فبينما يكون المعنى المطابقي في الخطاب الحقيقي هو المعنى الحرفي يكون في الخطاب المجازي هو المعنى المجازي.

وختاماً يمكن لنا أن نستنتج أن المعنى المطابقي للكلام هو نسبته الخارجية (أو محتواه التصديقي). وهكذا فإن (21) و(22) مترادفتان في معناهما المطابقي؛ لأن نسبتهما الخارجية واحدة؛ إذ إن (21) لا تكون صادقة إلا إذا كانت (22) صادقة، والعكس بالعكس. وهذا يعني أنه مثلما يكون إثبات إحدى هاتين الجملتين مستلزمة لإثبات الأخرى، فإن نفيها يستلزم نفي الأخرى كذلك.

21 ـ في الدار رجل.

22 ـ في الدار إنسان بالغ ذكر.

وخلافاً لما سبق، فإن العلاقة بين (23) و(24) مختلفة عن العلاقة بين (21) و(22)؛ لأنه على الرغم من أن إثبات (23) يستلزم إثبات (24) فإن العكس غير صحيح. ثم إن نفي (23) لا يستلزم نفي (24) مع أن العكس صحيح.

23 ـ في الدار رجل.

24 ـ في الدار بالغ.

2.1.2.5 ـ نقد التصنيف

يمكن توجيه الانتقادات الآتية للتصنيف الدلالي الثلاثي السابق:

أولاً: التصنيف ليس جامعاً، ولكي يدلل القرافي على هذه الدعوى يشير إلى أن هذا التصنيف لا يحتوي على ذلك النوع من الدلالة الذي يدل فيه العام على أفراده. فالطريقة التي تدل بها كلمة «المشركون» ـ مثلا ـ على المشرك زيد على وجه التحديد بوصفه واحداً من الأفراد الذين يمكن أن تشير إليهم هذه الكلمة لا يندرج تحت أي صنف من هذا التصنيف[46]. أي أن التصنيف السابق للدلالة لا يشرح كيف أن (1) يستلزم (2):

1) لا مشرك في الدار.

2) زيد ليس في الدار.

ربما كان القرافي محقًا في رأيه أن التصنيف غير جامع، ولكنه لا يبدو مصيباً في شرحه لذلك؛ لأن هذا النوع من الدلالة الذي يشير إليه غير مناسب هنا، وذلك لأن التصنيف الدلالي السابق يتعامل مع المعنى من حيث هو بعيداً عن العوامل غير اللغوية، في حين أن إدراج شخص ما كزيد مثلا تحت مصطلح عام صالح لأن يدل عليه هو أمر له صلة بمعارفنا عما يجري في العالم الخارجي؛ أي أن افتراض أنّ زيداً مشرك أو لا ليس حقيقة منطقية أو لغوية، بل هو افتراض مستمد من معارفنا السابقة؛ ولذا فهو ضرب من الإشارة، وليس نوعاً من الدلالة.

أما ما لم يشمله التصنيف السابق ـ مع كونه جديراً بأن يندرج فيه ـ فهو ليس العمليات التي يشير فيها العام إلى فرد ما أو جزئي يندرج في ماصدقه (وهو ما أشار إليه القرافي)، بل ذلك النوع من الدلالة الذي يكون فيه العام محتوياً من الناحية المفهومية (وليس الماصدقية) الخاص. خذ مثلاً القولتين الآتيتين اللتين تكون فيهما (3) مستلزمة لـ (4):

3) لا بالغ في الدار.

4) لا رجل في الدار.

ونظراً إلى أن هذا النوع من الدلالة الذي سأسميه دلالة الانضواء inclusional signification لا يدخل في نطاق أي نوع من أنواع الدلالة التي عرفها المناطقة المسلمون والأصوليون بوصفها نوعاً من أنواع الدلالة الوضعية اللفظية، فسيكون لدينا أربعة أنواع من الدلالة:

أ ـ دلالة مطابقة (نحو رجل ← + إنسان + بالغ +ذكر)

ب ـ دلالة التضمن (نحو رجل ← + إنسان أو + بالغ أو + ذكر)

ج ـ دلالة الالتزام (نحو رجل ← + مدخّن + متعلّم)

د ـ دلالة الانضواء (ـ بالغ ← - رجل، و - امرأة)

إن الطريقة البديلة لإدخال هذا النوع من الدلالة الذي ينضوي فيه الخاص تحت العام هي توسيع تعريف دلالة التضمن لتشمل كلتا الدلالتين: التضمن والانضواء، فإذا ما فعلنا ذلك سيكون لدينا ما يسميه الدلاليون المحدثون entailment (التضمن) كما عرّفناه سابقاً (يراجع 5. 2. 1. 1) الذي لا يقتصر على الحالات التي يتضمن فيها الخاص العام.

ثانياً: يقوم التصنيف السابق على افتراض كاذب مضمونه أن الدلالة الالتزامية لفظية، وقد ذكر هذا النقد الآمدي، وابن الحاجب اللذان احتجّا بأن فحوى الدلالة الالتزامية لا يستمد من الدّال نفسه، بل من المدلول[47]. وباستخدام مصطلحات عبد القاهر الجرجاني، فإن الدلالة الالتزامية هي في واقع الأمر من قبيل «معنى المعنى»، وليست من قبيل «معنى اللفظ» (يراجع 3. 5. 1. 4)، وهذا يؤول إلى القول بأن العلاقة بين الدّال والمدلول في الالتزاميّة علاقة عقلية، وليست اصطلاحية (أو وضعية إذا استخدمنا مصطلحات المفكّرين المسلمين)، ومن ثمّ، فإن الدلالة الالتزامية لا تندرج في الدلالة الوضعية اللفظية (يراجع 5. 2).

لقد ذهب الرازي وأتباعه إلى أبعد من ذلك بكثير حين ادّعى أن دلالة المطابقة هي الدلالة الوحيدة التي يمكن وصفها بأنها دلالة وضعيّة، وأن كلتا الدلالتين التضمنية، والالتزامية من الدلالات العقلية[48]. وليس ثمة مسوّغ ـ وفقاً له ـ لعدّ الدلالة التضمنية دلالة لفظية، والدلالة الالتزامية دلالة عقلية مادام كل منهما يخضع للمبدأ نفسه. وقد ذهب الرازي وأتباعه إلى أن القول بأن الدلالة التضمنية لفظية مبني على أحد المزاعم الآتية:

أ ـ أن المدلول مفهوم من اللفظ.

ب ـ أن اللفظ قد وضع له.

جـ ـ أنه يمكن استعمال اللفظ للدلالة عليه على سبيل المجاز.

د ـ أن المدلول (الذي هو أحد المكوّنات المفهوميّة للفظ) متضمن في المسمى.

وبناء على ذلك، فإن الزعم بأن الدلالة التضمنية دلالة لفظية زعم غير سليم؛ لأن (أ) و(ج) ينطبقان على الدلالة الالتزامية أيضاً، وأن (ب) كاذبة، و(د) تحكّم محض[49].

وقد رأى بعض العلماء أن الخلاف لفظي؛[50] لأننا إذا اعتبرنا أن أنواع الدلالة الثلاثة تحصل من وضع اللفظ للمعنى، فكل أنواع الدلالة إنما هي دلالات لفظية. أمّا إذا اعتبرنا أن فهم اللازم سواء أكان داخلاً في المفهوم أم خارجاً عنه مبني على انتقال الذهن من معنى اللفظ إلى اللازم، الذي هو عملية عقلية، فإن دلالة المطابقة تعد وضعية، وسائر الدلالتين: التضمنية والالتزامية من الدلالات العقلية.

وأخيراً بما أن تحديد نوع الدلالة يتوقف على الحكم: هل المدلول يمثّل:

أ ـ مكونات مفهومه (في حال دلالة المطابقة)

ب ـ أحد المكونات الداخلة في مفهومه (في حال دلالة التضمن)

جـ ـ أحد المكونات الخارجة عن مفهومه (في حال دلالة الالتزام)

فإن المسألة التي تحتاج إلى إجابة تتعلق بالأساس الذي يستند إليه في اعتبار مكوّن ما خارجا أو داخلا في المفهوم. وفي التعامل مع هذه المسألة التي حيّرت الكثير من العلماء المسلمين يذكر القرافي أنه لا يمكن الاعتماد على العقل المحض في الفصل في هذا التفريق الدلالي[51]. وليس هناك إلا طريقان يمكن بهما إدخال سمة ما في حدّ مفهوم ما أو إخراجها منه:

«أحدهما أن يعلم من واضع اللفظ أنه وضع لأمرين فيعلم أن كل واحد منهما داخل في المسمى [...]، كما فهم عن العرب أنهم وضعوا الإنسان للحيوان الناطق فقط، فلذلك كان الناطق داخلا، والضاحك خارجاً، فلو

فهم عنهم أنهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق، [لكان العكس صحيحاً].

الطريق الثاني: أن يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ماعداهما خارجا عنهما»[52].

ويبدو لي أن ما في ذهن القرافي ينسجم مع تفريق اللغويين المحدثين بين المكوّنات الكلّية (العالمية) لمفهوم ما والمكونات المفهومية الخاصة بلغة معينة. إن هذا التفريق ـ المبني على الدعوى بأن المعاني اللغوية خاضعة إلى حد كبير لثقافة المجتمع اللغوي ـ يستلزم أن المكوّن المفهومي الكلّي ـ الذي يميّز كتابةً بأحرف كبيرة (نحو HUMAN) ليس بالضرورة مكافئاً أو مرادفاً للمكوّن المفهومي الخاص بلغة ما (نحو human)[53]. فالمكوّنات المفهومية للسكنجبين ـ إذا أخذنا مثال القرافي ـ يختلف باختلاف المقادير المكوّنة له، فإذا اختلفت تلك المقادير باختلاف الثقافات، فإن مكوناته المفهومية ستختلف تبعاً لذلك. وتبدي لنا المقارنة بين تعريف القرافي للسكنجبين (خليط من السكر والخل)، وتعريف معجم أكسفورد الإنجليزي (شراب يتألف من الخل والعسل، وأحياناً مع مقادير أخرى)،[54] كيف أن مكونات المفهوم الواحد خاضعة للثقافة، وهو ما يعزز رأي القرافي. والظاهر أنه ليس ثمة حقل دلالي يمكن أن يقال: إنه آمن من تصوّره تصوّراً مختلفاً بين الثقافات، فليست العادات والأنشطة الاجتماعية، كالزواج والطلاق وحدها التي قد تختلف باختلاف المجتمعات اللغوية المختلفة، بل أيضاً المفاهيم التي تبدو كلية (عالمية) كـ «ولد»، و«بنت»[55].

وقد ذهب ابن تيمية ـ متبعاً منهجه السياقي الحازم ـ إلى أنه ليس هناك معيار يمكن للمرء أن يعتمد عليه في الحكم بأن مكوّناً ما هو سمة داخلة أو خارجة من المفهوم. إن الحدود (أو التعريفات) في رأي ابن تيمية ـ كما أوضحنا ـ مقيّدة بالسياق: فالسمات الداخلة لمفهوم ما يحددها مراد المتكلم الذي يمكن الوقوف عليه بالقرينة، ومعرفة عادة المتكلم باستخدامه للغة؛

ولذا فبدلاً من القول بأن تحديد نوع الدلالة يتوقف على الحكم بأن مكونات المفهوم هي سمات داخلة أو خارجة، يقول ابن تيمية: إن تحديد كون مكونات المفهوم هي سمات داخلة أو خارجة يتوقف على كون المتكلم يريد للمكون المفهومي أن يدل دلالة تضمنية، أو التزامية،[56] لكن مشكلة هذه الفكرة هي أن ابن تيمية لم يوضح كيف يتأتى للمرء أن يعرف أكان المتكلم يريد أن يدل على المكون المفهومي دلالة تضمنية أم دلالة التزامية.

3.5 ـ التصنيف النصي للدلالة

في المبحث السابق ناقشنا تصنيف المعنى الدلالي (الذي يغلب عليه الدلالة التجريدية) ـ كما قدمه المناطقة المسلمون وطوره الأصوليون ـ ، وفي هذا المبحث سنركز على التصنيف البراغماتي المحض للدلالة، كما وضعه الأصوليون أنفسهم. ويقصد بالفرق بين «دلالي»، و«براغماتي» هنا ـ كما في أي مكان آخر ـ أنه فرق بين ما ينتمي إلى دراسة الجمل مجردة في عزلة عن السياق، وما يخص دراسة الجمل في السياق.

فإذا كان الأمر كذلك أضحى من المهم أن نذكر أن وصف تصنيف الدلالة الذي نوقش في الفقرة السابقة بأنه «يغلب عليه الدلالة»، وليس دلاليّا محضاً، عائد إلى أن بعض الأصوليين ـ إن لم يكن جميعهم ـ لا يستبعدون القرينة في شرحهم لذلك التصنيف مع أن الصياغة الأصلية للتصنيف كما قام بها المناطقة ذات طبيعة صورية ودلالية قاطعة. ومن المهم كذلك أن نشير إلى أن التصنيف الحالي يوصف قصداً بأنه براغماتي محض لكي نثير الاهتمام إلى أن هذا التصنيف مبني على المعايير والاستنتاجات المستمدة مما يسميه الأصوليون المقامات الخطابية[57]. وينجلي هذا بطرق كثيرة: منها حرص الأصوليين (ولاسيما الأحناف) على استخدام مصطلح النص مع كل نوع من أنواع الدلالة، وميلهم إلى استخدام مصطلح مراد المتكلم، وتفريقهم بين المنطوق والمفهوم، وغير ذلك.

وفي علم الأصول ثمة مقترحان شائعان لما أسميته التصنيف النصي للدلالة: مقترح الجمهور المسمى بالطريقة الشافعية في تقسيم الدلالة (ويسمى أحياناً طريقة المتكلمين)، ومقترح الأحناف [المسمى بطريقة الأحناف في تقسيم الدلالة]. وسأبدأ أولاً بمناقشة موجزة نسبيّاً للتصنيف الحنفي.

1.3.5 ـ طريقة الأحناف في تقسيم دلالة النص

يميّز الأحناف بين أربعة أقسام من المعنى على المستوى النصي:

1 ـ عبارة النص

2 ـ إشارة النص

3 ـ دلالة النص

4 ـ اقتضاء النص[58].

1.1.3.5 ـ عبارة النص

عبارة النص ـ بكلام عام ـ هي المعنى المنظور إليه على أنه المعنى المقصود الأساسي الذي يريد المتكلم إبلاغه بكلامه. ولكي نكون أكثر حرفيّة هو المعنى «المسوق له الكلام»[59]. وعلينا أن نلحظ أنه كثيراً ما يتحدث الأصوليون عن اللفظ والكلام والنص بوصفها مسوقةً لمعنى، ولكنهم عندما يتحدثون عن المخاطَب يقولون «المسوق إليه». ومعنى «مسوق» في العبارة الأولى شبيه إلى حدٍ ما بمعنى «مراد» أو «مقصود». والفرق بين «مسوق» و«مراد أو مقصود» يعود إلى استخدامهما في سياقات مختلفة: فبينما يستخدم «مسوق» للألفاظ، يستخدم مصطلح «مراد» أو «مقصود» للمعاني[60]. وفي ظاهر الأمر يبدو أن «مسوق له» يعني ما يريد المتكلم إبلاغه، ولكن في واقع الأمر أنهما أمران مختلفان. ولكي ندرك الفرق، فإننا في حاجة إلى التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة من «المرادية» التي قد ينجلي فيها المعنى. وطبقاً

للتهانوي، فإن المعنى الذي يدل عليه اللفظ إما أن يكون:

أ ـ مقصوداً أوّلاً

ب ـ أو مقصوداً بالتبعيّة

جـ ـ أو متضمناً

ويمثل لـ (أ) و(ب) بالنص القرآني الآتي:

(1) ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ﴾[61].

ومن المعاني المستنتجة من هذه الآية إباحة البيع وتحريم الربا، والتفريق بين البيع والربا، فالمعنى الأول ينتمي إلى (ب)، في حين ينتمي الثاني إلى (أ)، أما (جـ) فيمكن توضيحه بقوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ :

(2) إن من السحت ثمن الكلب» (إذ يمكن استنباط صحة هذا البيع شرعاً).

ووفقاً للتهانوي، فبينما المعنى المشار إليه بـ (أ) هو دائماً المسوق له، فإن (جـ) لا يمكن أن يكون من المسوق له. أما (ب) فقد يعدّ مسوقاً له نظراً إلى أن المتكلم قصد أن يكون جزءاً من مراده الخطابي، وربما لا يعدّ مسوقاً له؛ لأنّه ضُمّن بالضرورة للتعبير عن المراد المقصود أوّلاً، وليس لأنه مقصود في حد ذاته[62].

ومع اتفاق الأحناف على أن الآية السابقة تؤدي معنيين في الأقل:

1 ـ ظاهر، وهو إباحة البيع وتحريم الربا

2 ـ نص، وهو التفريق بين البيع والربا

فإنهم يختلفون: أكان (2) فقط، أم كلا (1)، (2) من المسوق له. ويقول عبيد الله صدر الشريعة (747/ 1346)، الذي يتمسّك بالرأي الأول: إن (1) مستمدّ من عبارة النص، و(2) مستمدّ من إشارة النص (الذي سنفصلّه فيما بعد). أما الجمهور فيرون أن كِلا (1) و(2) يفهم من عبارة النص[63]. وهذا يؤول إلى القول ـ بلغة اصطلاحية أدق ـ : إنه بمقتضى تعريف

الجمهور يعدّ كلا «النص»، و«الظاهر» داخلين في نطاق عبارة النص. أما ما يقتضيه تعريف صدر الشريعة، فإن النص وحده داخل في عبارة النص.

ولعلّه من المهم هنا أن نذكر أنّ فكرة «السّوْق» تحوي معنى التقيّد بالسياق، ولكي يقف المخاطَب على هذا المعنى في مقام خطابي معيَّن عليه أن يأخذ في حسبانه السياق الكامل الذي قيل فيه الكلام، وكذلك القرينة المناسبة. والقضية الأساسية التي ينبغي للمخاطب أخذها في الحسبان تتعلّق بمناسبة كلام المتكلم. فإذا طبقنا هذا على الآية السابقة، فسيبدو لنا أنه من الأفضل أن نشارك صدر الشريعة الرأي بأن الآية مسوقة لـ (2) من أن نوافق الجمهور في قولهم بأن كِلا (1) و(2) مسوقٌ له؛ لأن الآية قصد بها بوضوح لتكون ردّاً على من قال: «إنما البيع مثل الربا».

وأخيراً فمما هو حقيق بالذكر هنا هو أن الفرق بين «مسوق له»، وما ليس «مسوقاً له» يتصل بطريقة أو أخرى بتمييز اللغويين المحدثين بين «ما هو مُفترض» what is presupposed، و«ما هو في البؤرة» what is in focus[64].

2.1.3.5 ـ إشارة النص

يستخدم العلماء الأحناف هذا المصطلح ـ وفقاً لحافظ الدين النسفي (710/ 1310) ـ للإشارة إلى «ما ثبت بنظمه [أي الكلام] لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص»،[65] ويتألف هذا التعريف ـ الذي تبناه الشريف الجرجاني في معجمه الموسوعي ـ [66] من جزئين معرّفين، هما «ما ثبت بنظم الكلام لغةً»، و«لكنه غير مقصود». لقد نوقش الجزء الثاني فيما سبق؛ ولذا سنركز هنا على الجزء الأول فقط. وكما سنرى فيما بعد، فإن عبارة النص وإشارة النص ـ وفقاً للتصنيف الحنفي للدلالة ـ مستمدتان من نظم الكلام لغةً، في حين يحتاج استمداد دلالة النص إلى تفكير، أما اقتضاء النص فيحتاج إلى استنتاج فضلاً عن حاجته إلى معرفة القضايا الشرعية المناسبة. ومن هنا فإنه إذا ثبت خطأ عبارة «ما ثبت نظم الكلام لغةً»، فإن

صحة هذا التصنيف الدلالي ستصبح مثاراً للشك. ومهما يكُ من أمر فتنبغي الإشارة إلى أن ثمّة تفسيرين للعبارة السابقة: تفسير ظاهر تحمل العبارة بمقتضاه على معنى ضيّق نسبيّاً، وتفسير آخر أرجح من الأول تدخل بموجبه الجوانب المفهومة في معنى العبارة، وفيما سيأتي سنتناول بعض أمثلة هذا النوع من الدلالة لنرى هل كانت مبنية على اعتبارات لغوية (بالمعنى الضيق للمصطلح) محضة، ثم ننتقل إلى التفسير الثاني الأرجح.

(1) ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾[67].

تعدّ هذه الآية مثالاً جيّداً لإشارة النص، وقد قيل فيه: إن العبارة «وعلى المولود له» تشير إلى أن نسب الولد لا يكون للأم، بل للأب. ويستمد هذا الاستنباط من استخدام «المولود له» بدلاً من «الوالد» الذي ينظر إليه العلماء المسلمون على أنه عدول مقصود من كلمة شائعة إلى كلمة أخرى أقل شيوعاً، وأكثر إيماءً للإيحاء بهذا المعنى[68]. ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا النوع من المعنى مستمدّاً على نحو خالص من اللفظ اللغوي؛ لأنه لا يمكن عزو هذا المعنى إلى أي مبنى معجمي أو قواعدي في تلك العبارة بوصفه معنى وضعيّاً. وإضافةً إلى ذلك، يظن أن ثمة إشارات نصيّة أخرى مأخوذة من العبارة السابقة من بينها استنتاج أنه يجوز للوالد أن يأخذ ما يسدّ حاجته من أملاك ولده دون إذنه[69]. وهكذا فإذا كان هذا المعنى أيضاً مأخوذا من «نظم الكلام لغةً» في مفهومه الضيق، فما هو مبناها اللغوي المستمدة منه؟ وكيف يربط مباشرة أو غير مباشرة بهذا المبنى، وبالمبنى الذي يدل على إشارة النص الأولى على أسس لغوية محضة؟ إنه من المستبعد جدّاً أن نجد أي إجابة ـ ناهيك بأن تكون الإجابة مقنعة ـ عن أي من هذه الأسئلة. وعلى أي حال، يمكن للمرء أن يثير الأسئلة ذاتها فيما يتعلق بعبارة النص المستمدة من دلالة التضمن ودلالة الالتزام؛ لأنها أيضاً لا تستمد من «النظم اللغوي» وحده. ومن ثَم، ينبغي القول بإمكان استنتاج

عبارة النص وإشارة النص من مصادر غير لغوية، وهو أمرٌ لا يقبله الأحناف الذين يتمسّكون بأنّ هذين النوعين من المعنى ثابتان «بصيغة الكلام». صحيحٌ أن الحنفية يميّزون بين عبارة النص وإشارة النص من حيث إن الأول ـ خلافاً للثاني ـ معنى متبادر لا يحتاج إلى تأمّل، ولكن هذا بسبب أن الأول «مسوق له»، والثاني ليس كذلك. وسنوضّح أن «عدم التأمّل»، و«التبادر» (يراجع 4.1.5.3) إنما هي من المعايير المهمة لإثبات أن المعنى غير قطعي، ولكنه غير كافٍ لإثبات أنه استنتاجي، وليس مأخوذاً من النظم اللغوي (يراجع 5. 3. 3. 1. 2. 2). وعلى أي حال، فإن التوصّل إلى فهم المعنى المستمد من النظم اللغوي يحتاج إلى الوقوف على المعنى المعجمي والقواعدي. وبناء على ذلك، فإنه لكي نفهم عبارة «المولود له» فإننا في حاجة إلى معرفة معنى العَجَمة lexeme «ولد»، وأنّ «لـ» تعني لأجل، وأنّ «مولود» اسم مفعول، ونحو ذلك. فإذا ما أردنا توسيع مفهوم «لغوي» قليلاً ليشمل تحديد المراجع الإشارية (كالضمائر)، وإزالة اللبس، فقد نحتاج أيضاً إلى تحديد ما يشير إليه الضمير «ـه»، وإدراك أن العبارة كلها تعني والد. ولكن إذا ما أردنا معرفة كيف تُستمدّ إشارة (أو إشارات) النص في هذه العبارة، فعلينا أن نذهب أبعد من ذلك، ولا نقتصر على معرفة المعنيين: المعجمي، والقواعدي، وتحديد الإشارات، وإزالة اللبس اللغوي. وبالتحديد علينا أن نتأمّل في الغاية من استخدام «المولود له» على كلمة «والد» التي هي أكثر شيوعاً، ومناسبة لهذا السياق (ولاسيما إذا انتبهنا إلى استخدام «الوالدات» في الآية نفسها). ومن ثمّ، فإن القرائن غير اللغوية ستؤدي المهمة الأساسية في اكتشاف الإشارات النصية التي تفيدها عبارة «المولود له». لقد استخدمنا مصطلح «النظم اللغوي» في مفهومه الضيق حتى الآن، ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى أنه بمقتضى التفسير الواسع لعبارة «ما ثبت نظم الكلام لغةً» الذي يُرجّح أن يكون متفقا مع ما في أذهان الأحناف، فإن كل العناصر المؤلفة لإشارة النص تؤخذ على أنها جزء من النظم اللغوي. ولكي نعزز هذا التفسير، فإننا في

حاجة إلى تفحّص ما يراد على وجه التحديد بمصطلح النظم. يرى الشريف الجرجاني أن النظم في معناه الاصطلاحي هو «تأليف الكلمات والجمل مترتّبة المعاني، متناسبة الدلالات، على حسب ما يقتضيه العقل»[70]. أي وضع الكلمات والجمل على نحو متماسك صياغةً ومنطقاً. وهكذا لكي يفكك السامع رسالة المتكلم، فإن مهمته لا تقتصر على تفكيك المعنى الوضعي، بل عليه أيضاً أن يفكر في الطريقة المنطقية التي صيغ بها الكلام. وقد يشتمل هذا على اعتبار المعرفة غير اللغوية التي يشترك فيها المتخاطبون، والأصول التخاطبية التي تحكم النظم اللغوي للنص، ومن الأمثلة الأخرى على إشارة النص الآية القرآنية الآتية:

(2) ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[71].

إن عبارة النص في هذه الآية القرآنية هي أن جزءاً من الغنائم مستحقة لأولئك الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم. أما إشارة النص فهي أن ديارهم وأملاكهم التي تركوها في مكة لم تعد من ممتلكاتهم. وسأزعم هنا أن المنوال التفكيري الذي استُنتجت به هذه الإشارة يسير كالآتي:

أ ـ أنه أشير إلى هؤلاء الصحابة بالفقراء،

ب ـ ونظراً إلى عدم وجود قرينة معيَّنة فإن هذه الإشارة ينبغي أن تحمل على المعنى الحقيقي (مبدأ الحمل على الحقيقة أولى)،

جـ ـ وبما أن هذه الإشارة الوصفية مبتدعة (غير مسبوقة)، وليست إشارة معهودة، فذلك يعني أن كلمة «الفقراء» تستخدم على سبيل الوصف، وليس الإشارة (مبدأ الإشارة غير المعهودة + مبدأ الإعمال)،

د ـ بما أنّ هؤلاء الصحابة طردوا من ديارهم وأموالهم (معارف خارجية مشتركة)، فإن الإشارة المناسبة المستمدة من وصفهم بـ «الفقراء» هي أن ديارهم وأموالهم في مكة لم تعد من أملاكهم (استنتاج).

باستثناء ما أسميه «مبدأ الإشارة غير المعهودة» كل الأصول التخاطبية قد نوقشت فيما سبق. وسأشرح هنا ما أعنيه بـ «مبدأ الإشارة غير المعهودة»، ولكن قبل ذلك أنبه على أن الإشارة إلى هؤلاء الصحابة بالمهاجرين كان كافياً للتعرّف إليهم؛ لأن هذه هي السمة المعرُفة الشائعة والمشهورة في تحديد هُويتهم. وهذا يثير التساؤل عن الغرض التخاطبي من استخدام اللفظ «الفقراء». وطبقاً لمبدأ الإشارة غير المعهودة، لكي يحمل السامع الإشارة الوصفية على الإشارة المحضة يتحتم عليه أن يكون في موقف يسمح له أن يعتقد أن المتكلم يفترض معرفة السامع بأن الإشارة الوصفية كافية لجعله يتعرف إلى من أو ما الذي يتحدث عنه. وفي مثالنا هذا فإن الإشارة الوصفية لا ينطبق عليها هذا الشرط؛ لأن من أشير إليهم لم يعرف عنهم الفقر، بل الواقع أن ما يعرفه السامع عنهم هو أنهم تركوا ديارهم وأموالهم في مكة؛ ولذلك فإن الإشارة هنا مبتدعة، وليست معهودة، وأن السامع ـ بناء على ذلك ـ سيفسّر استخدام الإشارة الوصفية على أنها ضرب من الوصف وليس نوعاً من الإشارة. أي أن اللفظ سيحمل على أنه استخدم لإسناد صفة الفقر إلى المهاجرين، وهذا يعني أن اللفظ يشير إشارة نص إلى أن ديارهم وأموالهم التي تركت في مكة لم تعد تحسب أنها من أملاكهم، ومن ثمّ، لا ينبغي أن يُعدوا من الأغنياء.

ويبدو أن ثمة شرطاً لهذا النوع من التعبير (الـ X) لكي يعد من الاستخدامات الوصفية، وهو أنه ينبغي أن يتبع بجميلة معرّفة. تأمل هذين المثالين:

(3) المدرس الذي أنقذ الغريق أمس كان جريئاً.

(4) في طريقي إلى الجامعة صباح اليوم، رأيت المدرس الذي أنقذ الغريق أمس.

عند استيفاء الشرطين الآتيين:

أ ـ أن المتكلم يعتقد أن السامع يعرف « الذي أنقذ الغريق أمس»،

ب ـ أن المتكلم لا يعرف أنه مدرس

فإن (الـ X) [وهي هنا «المدرس»] تحمل في (3) و(4) على أنها مستخدمة استخداماً وصفياً.

وكما في الآية القرآنية السابقة تستمد إشارة النص من تفكير السامع في الغاية من استخدام «المدرس» بدلاً من كلمة أخرى أعم مثل «رجل»، أو «شخص».

وباختصار فإن ثمة أربع خصائص ضرورية ـ وإن كانت غير كافية ـ لابد من وجودها لكي يعد المعنى من قبيل إشارة النص:

1 ـ ينبغي أن يكون مفترضاً، وليس مسوقاً له[72].

2 ـ ينبغي أن يكون من نظم الكلام لغة[73].

3 ـ ينبغي أن يكون محتاجاً إلى تأمّل[74].

4 ـ ينبغي ألا يكون متبادراً[75].

وسنفصل أكثر في شرح الشرط الثاني عندما نناقش طريقة الشافعية في تقسيم دلالة النص، إذ سيدرس التفريق بين المنطوق والمفهوم دراسة اصطلاحية أدق.

3.1.3.5 ـ دلالة النص

لقد عرفت دلالة النص تعريفات متعددة، بيّن كل منها سمة من سمات فكرة دلالة النص، ولكن ليس منها ما يعد تعريفاً جامعاً يشفي الغليل؛ ولذا فسأختار اثنين منها لدراستهما هنا لكي نقدم لمحة عما في أذهان الأحناف عندما يناقشون دلالة النص.

يرى علاء الدين البخاري (730/ 1330) أن دلالة النص هي «فهم غير

المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»[76]. ومن الواضح أن هذا التعريف، الذي يبدو في صيغة معدّلة لتعريف الغزالي،[77] مبني على مساواة الدلالة بالفهم، وهو رأي يرفضه بعض المفكرين المسلمين استناداً إلى أن الدلالة والفهم أمران مختلفان (يراجع 5. 2. 1). وسنركز في تعريف البخاري على ثلاثة أفكار مختلفة، كل منها يمثّل صيغة مميزة للمعنى بالمفهوم الواسع للمصطلح. وهذه الأفكار هي:

1 - المنطوق

2 - غير المنطوق

3 - مقصود الكلام

ولكي نوضح هذه الأشكال المختلفة للمعنى سنضطر إلى دراسة قوله تعالى «فلا تقل لهما أف» في الآية الآتية:

(1) ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[78].

إن منطوق قوله تعالى «فلا تقل لهما أف» هو تحريم قول «أف» للوالدين، وهو معنى موجود في الصيغة الوضعية للكلام، ولكن هذا المعنى المصرح به تصريحا واضحاً يرمي إلى شيء آخر، وهو تحريم ضرب الوالدين، وشتمهما، ونحو ذلك. ويرى علماء الأصول أن تحريم كلٍّ من هذه الأعمال الشنيعة من المعاني المفهومة من الكلام، ويقولون: إن هذه المعاني مفهومة من القرينة، وهو ما يؤول إلى تحقيق مقصود الكلام. ومن البيّن أن السياق الكامل للآية القرآنية مسوق لحث الناس على احترام الوالدين، وبذلك يكون مقصود الكلام هو تحريم الأذى للوالدين، وما إن نقف على هذا المقصود يتضح أن أي تسبب في أذاهم سيندرج في نطاق تحريم المقصود من الآية السابقة.

وفي تعريف مشابه يرى محب الله بن عبد الشكور (1119/ 1707) أن دلالة الإشارة هي «ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغةً»[79]. وما يلفت النظر في هذا التعريف أنه يجعل مراعاة المناط الأساس الذي يعتمد عليه في توليد دلالة الإشارة. وينبغي التنبيه هنا على أن هناك نزاعاً في علم الأصول: أكان القياس الشرعي أم الاعتبارات اللغوية فقط هي المفتاح لدلالة الإشارة. ولأوّل وهلة يخيل لنا أن عبد الشكور يؤيد الرأي الأول، ولكن لحظة تأمل تظهر لنا أن هذا غير صحيح، بل الواقع أن القيد «لغةً» يبدو أنه قصد به إبداء رفضه لهذا الرأي، وقبل أن نفصل رأي الطرفين حقيق بنا أن نذكر أنه ليس الأحناف فقط الذين اختلفوا في هذه المسألة، بل الشافعية كذلك. ولكي نتجنب التكرار عند مناقشة «مفهوم الموافقة» (وهو نظير دلالة الإشارة عند الحنفية) سنعالج كل الحجج المتصلة بهذا الخلاف ـ سواء تلك التي ذكرها الأحناف أو التي استخدمها الشافعية ـ هنا في هذا المبحث. لقد بنى أولئك الذين رأوا أن دلالة الإشارة تستمد من اعتبارات لغوية محضة رأيهم على القول بأن دلالة إشارة تتميّز من القياس الشرعي بالخصائص الآتية:

1 ـ أنها لا تحتاج إلى معرفة شرعية؛ إذ كل متكلم ـ سواء أكان فقيهاً أم لا ـ يمكنه استنتاج هذا النوع من المعنى[80].

2 ـ أن استنتاج هذا النوع من المعنى لا يحتاج إلى قدر كبير من التأمل[81].

3 ـ يشترط في هذا النوع من الدلالة أن يكون المعنى المناسب للحكم[82] أكثر مناسبة للفرع منه للأصل[83]. وبالعودة إلى المثال السابق نقول: إن تحريم ضرب الوالدين أكثر مناسبة لتحريم أذاهم من أن يقال لهم «أف».

4 ـ قد يكون الأصل في دلالة الإشارة متضمنا في الفرع، أو جزءاً منه[84]. يقول الآمدي: إذا قال سيّد لخادمه: لا تعط فلاناً حبة،

فسيفهم أنه لا يجوز أن يعطي حبةً أو أكثر منها[85].

ويسوي أصحاب الرأي الآخر هذا النوع من الدلالة بالقياس؛ لأنه

أ ـ يحتاج إلى شيء من التأمل

ب ـ يشتمل على أركان القياس نفسها، وهي الأصل (قول أف)، والفرع (وهو الضرب ونحوه)، وعلة جامعة مؤثرة[86]. ولكن لسهولة استنتاج هذا النوع من الدلالة سمي قياساً جلياً.

ورداً على الحجتين (1)، و(2) يعزو أبو إسحق الشيرازي فهم عامة الناس لدلالة النص إلى سهولته وظهوره، وهو أمر لا يحول دون إدراجه تحت القياس[87]. أما الحجتان (3)، و(4)، فهما ـ في رأيي ـ غير صالحتين؛ لأن الخصائص المعزوة لدلالة النص في هاتين الحجتين لا تتناقض مع طبيعة القياس. صحيح أن فكرة دلالة النص (أو مفهوم الموافقة، كما يسميه الشافعية) تشتمل بوضوح على هذه الخصائص، ولكن هذا لا يمنع من عدّه نوعاً خاصّاً من القياس[88]. وفي المقابل ذهب بعض العلماء إلى تصنيف هذا النوع من الاستنتاج على أنه ضرب من المجاز، وأدرجوه تحت ما سموه باستخدام الخاص وإرادة العام. وبالعودة إلى المثال السابق، فإن الخاص هو «لا تقل لهما أف»، والعام هو تحريم إيذاء الوالدين بأي شكل[89]. وعلى أي حال، يمكن للمرء أن يقول: إن تحريم قول: «أف» للوالدين ليس مستمدّا من المعنى الحرفي، ولكنه مفهوم ضمناً من المعنى العام، وهو تحريم إيذاء الوالدين؛ لأن الآية مسوقة لتحريم الإيذاء، وليس لقول «أف» في معناه الحرفي الدقيق. ولا يكون هذا القول سليماً إلا إذا صحت دعوى الغزالي بأن المعنى المفهوم أسبق إلى الذهن من المعنى المنطوق،[90] بيد أن هذا احتمال بعيد؛ لصعوبة تصور أن المعنى المفهوم (أي تحريم ضرب الوالدين) ـ الذي يمثل واحداً فقط من التجليات الممكنة لفحوى الخطاب illocutionary import (وهو تحريم أي نوع من الإيذاء للوالدين) ـ يسبق إلى الذهن قبل المعنى الحرفي (وهو قول «أف») الذي

بوساطته يتوصل إلى فهم فحوى الخطاب. فإذا كان الأمر كذلك، فإن كلا المعنيين: الحرفي وغير الحرفي مقصود للمتكلم، وهو ما يعني أن النقد السابق (وهو أن هذا النوع من الألفاظ لا يمكن عده مجازاً؛ لأن معانيها الحرفية مقصودة للمتكلم) مازال قائماً. علاوة على ما ذكر، فإن تصنيف هذا النوع من الاستنتاجات تحت المجاز ستفتح الطريق أمام نقد آخر مفاده أن الفرق بين الحقيقة والمجاز مختلف عن الفرق بين المنطوق والمفهوم، فالأول مستمد من تصنيف الاستعمال، والثاني متصل بدلالة اللفظ (يراجع 3. 3).

ولكي نوجز ما سبق، نقول: إن دلالة النص هي ضرب خاص من المعنى السياقي الذي يستمد فيه المعنى المفهوم من المعنى المنطوق استناداً إلى قاعدة «من باب أولى»، واعتماداً على القرينة، وفحوى الخطاب. ويمثل هذا التعريف تعديلاً، ودمجاً للتعريفين المنفصلين اللذين اقترحهما البخاري، وعبد الشكور في ضوء المناقشة السابقة.

4.1.3.5 ـ اقتضاء النص

من الشائع أن يستخدم مصطلح اقتضاء النص للإشارة إلى المحتوى الدلالي المحذوف من الكلام، ولكن تقديره ضروري لكي يكون الكلام مفيداً. لقد اهتم الأصوليون ـ كما أشرنا (في 3. 5. 1. 3) ـ اهتماماً كبيراً بالمخاطب وأثره في التخاطب. ومن المهام الأساسية المتوقعة من المخاطب وظيفة إعمال الكلام. وتعدّ هذه الوظيفة التي يعبر عنها بمبدأ «الإعمال» (3. 5. 1. 3) ذات أهمية خاصة في حمل الكلام الذي لا يبدو ظاهره منسجماً مع الصحة العقلية أو الشرعية للنص، أو مع صدق المتكلم. ويفترض متكلمو اللغة أن وظيفة المخاطب ـ باعتماده على القرينة المتبادرة، وعلى أصول التخاطب ـ لا يقتصر على حمل الكلام على غير ظاهره ـ إن دعا الأمر إلى ذلك ـ ، بل يشمل أيضاً توسيع الخطاب ليصبح أكثر مناسبة للمقام

التخاطبي. ويعْتقد أن المخاطَب ـ في تعامله مع اقتضاء النص ـ يفترض أن المتكلم قد حذف بعض أجزاء الكلام اعتماداً على قدرة المتكلم على إدراكها بمعونة القرينة. وينظر الأصوليون إلى افتراض السامع حذف بعض أجزاء الكلام، وقصد المتكلم أن يكون ما حذف جزءاً من كلامه زيادة على الكلام الفعلي. والباعث أو المقتضي لهذه الزيادة ـ إذا حبذنا استخدام المصطلح الأصولي ـ صيانة الكلام عن اللغو[91]. وبعبارة أخرى، فإن حاجة المتخاطبين إلى تخاطب سليم هي التي تحكم وجود هذا النوع من المعنى.

بعد أن أوجزنا فكرة اقتضاء النص لعلنا في حاجة إلى فحص بعض التعريفات التي قدمها الأحناف، لكي نستكشف هذه الفكرة أكثر. وطبقاً لأبي بكر السرخسي (490/ 1097)، فإن الاقتضاء «هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً وموجباً للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»[92]. وعلى سبيل المثال، فإن الآية (1) ينبغي أن تحمل على أنه حرام عليكم الزواج من أمهاتكم وبناتكم إلخ:

(1) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾[93].

ويتوقف إدراك معنى الكلمة غير المذكورة «النكاح أو الزواج» على عدد من الافتراضات وأصول التخاطب:

1 ـ أن المعنى الظاهر ممتنع (قرينة مانعة)،

2 ـ أن المتكلم صادق (مبدأ صدق المتكلم)، وأنه يريد إبلاغ مراد معيَّن (مبدأ بيان المتكلم).

3 ـ لابد أن يكون هناك معنى آخر للكلام (مبدأ الإعمال)،

4 ـ ينبغي أن تحمل الآية على أن المقصود حرم عليكم الزواج من أمهاتكم إلخ (قرينة هادية).

ومما يلحظ في تعريف السرخسي تمييزه بين فائدة الكلام، وحكمه الشرعي، فالأول يشير إلى مراد المتكلم، والثاني إلى أثره الشرعي (وهو هنا تحريم نكاح الأم). وخلافاً لهذه الآية التي تتساوى فيها تقريباً فائدة الكلام مع حكمها الشرعي، من الشائع في الفقه الإسلامي أن الفقهاء قد يتفقون على فائدة الكلام، ولكنهم يختلفون في تحديد الحكم الشرعي. ولن أتعمق هنا في تفاصيل هذه المسألة، ولكن تكفي الإشارة إلى أن فائدة الكلام (التي تمثّل مراد المتكلم)، وحكمه يختلفان عن معناه، وذلك لأن المعنى ـ خلافاً لفائدة الكلام وحكمه ـ لا يحتاج إلى قدر كبير من التأمل والتفكير لكي يفهم.

والنقطة الثانية في تعريف السرخسي هي استخدامه لمصطلح الإعمال حيث يجعل افتراض أن بعض أجزاء بنية الكلام قد حذفت الطريقة الوحيدة لإعمال الكلام، ويشير مصطلح الإعمال هنا (كما في أي مكان آخر) إلى العملية التي يقيّم فيها المخاطب كل المحامل المحتملة استناداً إلى القرينة التي صاحبت الكلام (يراجع 3. 5. 1. 3).

والتعريف الثاني الذي نقدمه هنا هو تعريف اقتبسه البخاري دون أن يذكر مقترحه، وطبقاً لهذا التعريف فإن المقتضى هو «ما أضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه»[94]. وتبدو أهمية هذا التعريف في تأكيده على نزعة المخاطب إلى حمل كلام المتكلم على أن يكون مفيداً حتى في المقام الذي يبدو فيه ظاهر الكلام ممتنعاً، وهو ما يستلزم أهمية مبدأ الإعمال في عملية الحمل. وأهم من ذلك هو الإشارة إلى افتراض صدق المتكلم بوصفه أصلاً مهماً في التخاطب. ولعلّ المثال الآتي المقتبس كثيراً في كتب الأصول يوضح هذه النقطة، وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ :

(2) «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

لكي يحافظ على صدق المتكلم، وتوضيح كلامه، وجعله مفيداً، ينبغي أن يؤتى بالعنصر المحذوف المقدّر، وهو كلمة «إثم» حتى يصبح

المعنى كالآتي: رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان، ودون هذا التقدير لن يكون الكلام صادقاً لوقوع الخطأ والنسيان في حياة الأمة، وواقع أفرادها[95].

والتعريف الأخير الذي سنناقشه هنا هو تعريف عبد الشكور، فقد عرّف الاقتضاء بأنه «دلالة الاقتضاء على ما يتوقف صحته عليه عقلاً وشرعاً»[96]. إن أول ما يُلحظ في هذا التعريف أنه ـ خلافاً للتعريفين السابقين ـ تعريف للاقتضاء، لا للمقتضى. وقد ميّز بعض الأصوليين الأحناف بين المقتضي، والمقتضى، والاقتضاء على النحو الآتي: المقتضي هو النص ـ عند بعض الأصوليين،[97] وصون التخاطب ـ طبقاً لآخرين،[98] والمقتضى هو شرط لا يكون بدونه النص مفيداً، والاقتضاء علاقة بين المقتضي والمقتضى[99]. وفي ضوء تعريف المقتضى هذا يمكن أن نعيد صوغ تعريف عبد الشكور كالآتي: الاقتضاء علاقة يدل المنطوق بمقتضاها على شرط ضروري حفاظاً على صحته العقلية والشرعية. وعلى كل حال، فإن النقاط المهمة في هذا التعريف كالآتي:

1 ـ أنه يجعل العلاقة بين المنطوق والمفهوم من قبيل علاقة الافتراض،

2 ـ أنه يجعل النص ـ لا غيره من العوامل التخاطبية ـ مقتضياً للعناصر المحذوفة تقديراً. ويقول بعض الأصوليين ـ كما ذكرنا ـ : إن الحاجة لتقدير المحذوف ناشئة من الرغبة في صون الكلام[100].

3 ـ أنه يستلزم أن تقدير المحذوف يسهم في صحة النص العقلية، كما في (أ)، أو الشرعية كما في (ب).

(أ) في الآية (3) يقتضي النص ـ وفقاً للجمهور ـ تقدير «أهل» قبل القرية لكي يكون النص مفيداً؛ لأن القرية والعير ـ كما يقول الشافعي ـ لا يستطيعان أن يخبرا عما حدث[101].

(3) ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[102].

ويعارض بعض الأصوليين، ولاسيما ابن تيمية، وابن القيم هذا التقدير

قائلين: إن القرية قد تطلق على المكان وعلى الناس الذين يعيشون فيه اعتماداً على القرينة،[103] ولاشك أن هذا يتمشى مع منهجهما السياقي الحازم. ويبدو أن هذه هي الطريقة المتبعة في معالجة هذا النوع من الأمثلة في أكثر معاجم اللغة الإنجليزية حجة[104]. ويرى ابن القيّم أنه لا حاجة لافتراض الإضمار؛ لأن

1 ـ الكلام مستقل

2 ـ ما قدر حذفه مفهوم

3 ـ أن اللفظ يدل بمفهومه، كما يدل بمنطوقه[105].

وينطبق هذا المنهج على نحو

(4) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ﴾[106].

(5) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[107].

(6) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾[108].

إذ المراد في كل هذه الآيات القرآنية مفهوم من المعنى الوضعي، وعادة المتكلم من كلامه، وطريقة نظمه[109]. أي أن فهم المراد لا يتوقف على الإضمار أو الحذف أو التفكير أو التقدير[110]. وهكذا فبمجرد سماع الآيات السابقة يسبق إلى الذهن تحريم تناول المذكورات في (4)، وإباحة أكل ما يمشي على أربع في (5)، وتحريم نكاح الأمهات في (6). وما يجعل هذه المحامل ممكنة دون غيرها مناسبتها للمقام التخاطبي (يراجع 4. 9).

(ب) تأمل هذا الحديث الذي يسأل فيه أحد الأسخياء مولى عبد أن يبيعه إيّاه لكي يحرره نيابة عنه في صيغة عقدية واحدة:

(7) أ ـ أعتق عبدك عني بألف.

ب ـ أعتقت.

تُعدّ القولة السابقة «أعتقت» جملة إنشائية، وتصنف على أنها من صيغ العقود والفسوخ؛ لأن استخدامها على النحو السابق ألزم صاحبها بعتق العبد. والمهم هنا هو أنه بمجرد النطق بـ (7ب) يكون العبد قد بيع لقائل (7أ)، وأعتق نيابة عنه[111]. ومن ثمّ، فإن ما لدينا هنا هو ضرب من الافتراض البراغماتي، حين ينطق المتكلم بصيغة من صيغ العقود؛ لإحداث حكمين خطابيين في آن واحد: حكم يفهم من وضع اللفظ، ويعتق العبد بمقتضاه، وحكم يفهم بالاقتضاء وبه يباع العبد.

وأخيرا ينبغي أن نذكر أن بعض العلماء يفرقون بين الاقتضاء والإضمار (أو الحذف) على أساس أن الأول تحكمه عوامل غير لغوية كصون الصحة الشرعية للنص، في حين أن الثاني تحكمه اعتبارات لغوية محضة[112]. وحاول آخرون أن يفرقوا بينهما على أسس أخرى، ولكن كل التفريقات المقترحة ليست ذات بال، فضلا عن كونها مشكوكاً فيها[113].

ولكي نلخص ما مضى يمكن القول: إن الأصوليين يفرقون بين ثلاثة أنواع من المقتضى:

1 ـ ما قدّر حذفه للمحافظة على صدق المتكلم،

2 ـ ما قدّر حذفه للمحافظة على الصحة العقلية للنص،

3 ـ ما قدّر حذفه للمحافظة على الصحة الشرعية للنص[114].

2.3.5 ـ طريقة الشافعية في تقسيم دلالة النص

قبل أن نشرع في مناقشة مقترح تصنيف دلالة النص الذي نحن بصدده، ينبغي أن نتذكر أن تسميته بطريقة الشافعية لا يعني قصر أتباعه على الشافعية فقط، بل يشمل المالكية والحنابلة والمعتزلة، وهذا الاستخدام ينسجم مع ما

هو سائد في علم الأصول، حيث يطلق مصطلح الشافعية في هذا السياق على علماء الأصول الذين يتسم منهجهم في بحث القضايا الأصولية بنزعة كلامية نظارية. وسعياً من الشافعية (بالمفهوم الواسع للمصطلح) في اكتشاف الاستنتاجات السليمة التي تبنى عليها الأحكام الشرعية قدّم عددٌ من علمائهم محاولات مختلفة للتصنيف الدلالي. وعلى الرغم من أن محمد بن إدريس الشافعي (ت 204/ 820) ـ مؤسس المذهب الفقهي الشافعي، والمؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه ـ تنبه إلى بعض أنواع المعنى في رسالته المشهورة والمؤثرة،[115] فإن ما أوجزه في حديثه عن هذه الأنواع لا يعد تصنيفاً بالمفهوم الدقيق للمعنى. والواقع أنه لا يبدو أنه قد ظهر تصنيف متطور للدلالة قبل القرن العاشر، وربما الحادي عشر الميلادي. ومن بين العلماء الذين أسسوا مشروعاً للتصنيف الشافعي للدلالة في القرن الحادي عشر العالم المعتزلي أبو الحسين البصري،[116] والعالم المالكي أبو الوليد الباجي (474/ 1081)،[117] والعالم الشافعي (بالمفهوم الضيق للمصطلح) إمام الحرمين الجويني،[118] وفي هذه الدراسة لن أناقش المحاولتين الأوليين، وبدلاً من ذلك سأدرس مقترح الجويني، لكونه يؤلف أساساً لمقترحين آخرين أكثر شيوعاً وتطوراً سيكونان موضوع مناقشتي في هذا المبحث، وهما مقترحا الآمدي، وابن الحاجب اللذان وُضعا فيما بعد في القرن الثالث عشر الميلادي. إلى جانب ذلك سأناقش تصنيف الغزالي بوصفه حلقة وصل بين مقترحي الجويني والآمدي.

1.2.3.5 ـ تصنيف الجويني

مما يلفت النظر في مقترح الجويني، وفي معظم التصنيفات الشافعية، هو التفريق بين المنطوق والمفهوم، أو بدقة أكبر دلالة المنطوق ودلالة المفهوم. وخلافاً لكثير من الأصوليين الآخرين، والبراغماتيين المحدثين، الذين قاموا بتفريقات مشابهة،[119] فإن للجويني صورة واضحة ـ وإن لم تكن

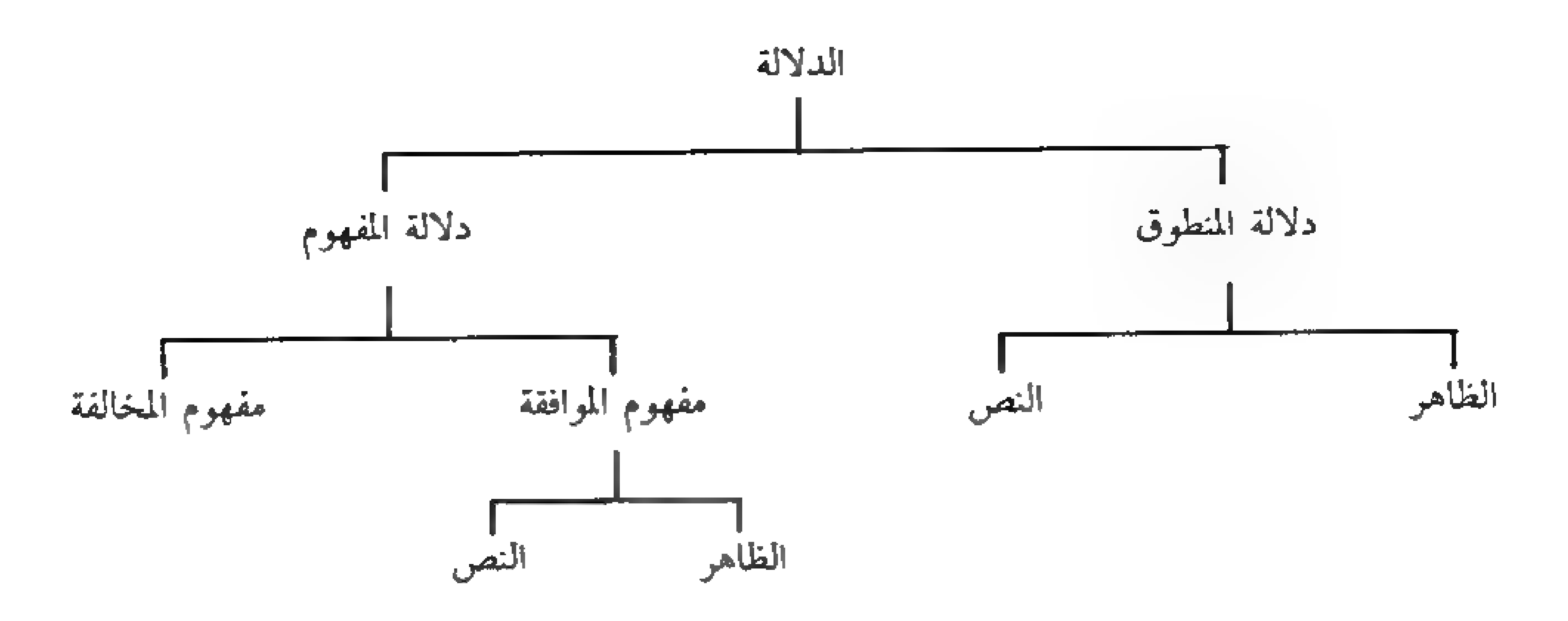
بالضرورة سليمة ـ عن الفرق بين القضايا المنطوقة والمفهومة. أي قضية استنتاجية تمثل ما يوافق أو يخالف المنطوق توسم ـ بحسب تصنيف الجويني ـ بأنها دلالة مفهوم، وأي قضية أخرى تعد إما من المنطوق الصريح أو غير الصريح. تأمل هذه الأمثلة التي يستلزم فيها ما أعطي رقماً فردياً ما يليه مباشرة. وقد أريد من المجموعة (أ) أن توضح مفهوم الموافقة، في حين أريد من المجموعة بـ (ب) توضيح مفهوم المخالفة.

(أ)

1) إذا أعطيته درهماً واحداً فلن يرده إليك.
2) إذا أعطيته درهمين فلن يردهما إليك من باب أولى.

(ب)

3) من نجح في الامتحان فسيثاب على ذلك.
4) من لم ينجح في الامتحان فلن يثاب.
5) إذا نجح زيد في الامتحان فسيثاب.
6) إذا لم ينجح زيد في الامتحان فلن يثاب.
7) ستستمر المحاضرة حتى منتصف النهار.
8) لن تستمر المحاضرة بعد منتصف النهار.
9) لزيد طفلان.
10) ليس لزيد ثلاثة أطفال.



شكل 4.5 تصنيف الجويني للدلالة

لمّا كانت دلالة المفهوم ـ ضمن أصول قرايس ـ تشمل كل أنواع الاستنتاجات البراغماتية التي ليس لها صلة بالنسبة الخارجية للكلام not truth conditional،[120] فإن عددا كبيراً من أنواع دلالة المفهوم ـ بالمعنى القرايسي للمصطلح ـ سيدخل في نطاق دلالة المنطوق في استخدام الجويني للمصطلح (قارن الشكل (5. 4) بالشكل (5. 5)).

ومن بين الدلالات المفهومية التي لا تندرج في مصطلح الجويني للمفهوم ما يأتي:

1 ـ دلالة المفهوم الوضعي، وهي ـ خلافا لدلالة المفهوم الخطابي ـ تستنتج من ألفاظ معينة مرتبطة بها، مثل «لكن»، و«إذن»، و«حتى» إلخ، دون اللجوء إلى مبادئ التعاون، فاستخدام «إذن» في المثال الآتي يلزم المتكلم ـ بمقتضى معناه ـ «أن كونه شجاعاً نتيجة لـ (أو ناشئة عن) كونه إنجليزياً»[121].

11) إنه إنجليزي، إذن هو شجاع.

وتعد معاني هذه الألفاظ، وأمثالها في علم الأصول ـ على نحو شائع ـ من قبيل المعاني الوضعية، وتناقش في معاني الحروف. ولكن هناك خلاف: أكانت الاستنتاجات المستمدة من الكلام المتضمن لهذه الحروف تعزى إليها

وضعاً، أم مستمدة من اعتبارات خارجية. وعلى سبيل المثال، فهناك نقاشات للإجابة عن المسائل الآتية: هل تحمل «أو» على معنى «ثم»؟ وكم من المحامل التي يمكن أن تحمل عليها «أو»، وما نوع تلك المحامل؟[122]

2 ـ دلالة المفاهيم الخطابية المخصصة: وهي «الحالات التي يولّد فيها المفهوم بقول «س»، في مقام ما بفعل سمات سياقية خاصة»[123]. ومن المقبول ـ على وجه العموم ـ في علم التخاطب الحديث أن «كل المفاهيم الناشئة عن اعتبار مبدأ المناسبة **relevance** هي مفاهيم مخصوصة؛ لأن القولات لا تكون مناسبة إلا بالنظر إلى الموضوع أو القضية قيد الدراسة»[124]. ومن أمثلة قرايس للمفاهيم المخصصة:

12) أ ـ لا يبدو أن لسميث صديقة هذه الأيام.

ب ـ إنه يتردد على نيويورك مؤخراً.

ووفقاً لقرايس (الذي يعد أول من صاغ نظرية لما اصطلح عليه بالمفهوم)، فإن كلام المتكلم «ب» يومئ بأن لسميث أو قد يكون له صديقة في نيويورك»[125].

إن هذا النوع من المفاهيم الذي يوضحه المثال السابق يسميه الأصوليون، والبلاغيون العرب تعريضاً، ويدرج تحت «المنطوق غير الصريح». وقد عرّف الشريف الجرجاني التعريض بأنه «ما يفهم به السامع مراده من غير تصريح»[126].

ومن أمثلته (13) الذي فيه ب يلوم أ على إيذائه لمسلم آخر، دالاً دلالة غير صريحة على كذب (أ) باستشهاده بحديث للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ:

13) أ ـ أنا مسلم.

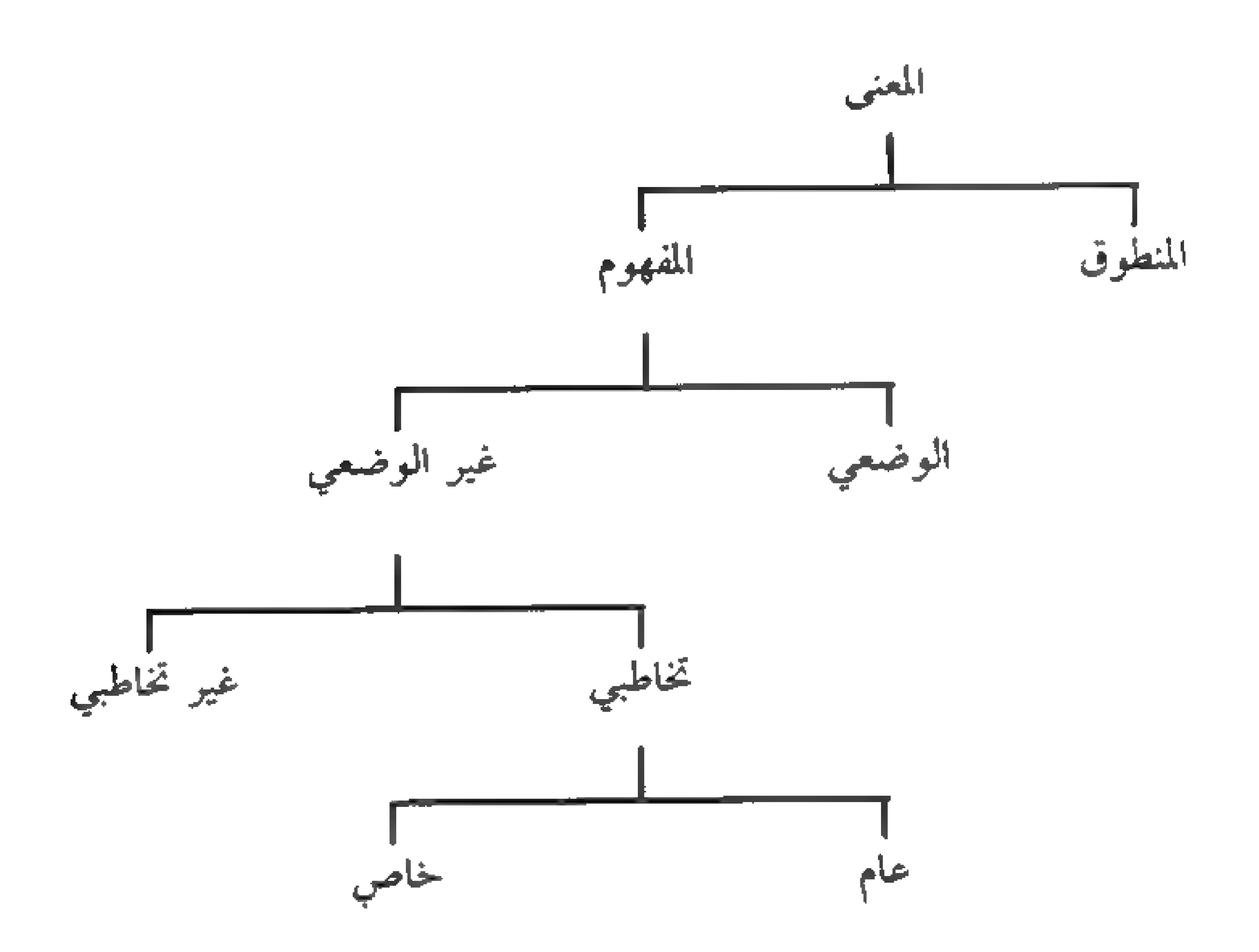
ب ـ «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[127].

وعلى أي حال، فإن معظم ما يسميه قرايس «مفاهيم تخاطبية معممة» ـ

إن لم يكن جميعه ـ يندرج في دلالة المفهوم. وتنشأ المفاهيم الخطابية المعممة من ملاحظة أصول التعاون، ولاسيما مبدأ الكم[128]. وقد أوضح قرايس فكرته في المفهوم الخطابي المعمم بالمثال الآتي الذي تستلزم فيه القولة (14) القولة (15):

14) س سيجتمع بامرأة هذا المساء.

15) المرأة ليست زوجته[129].



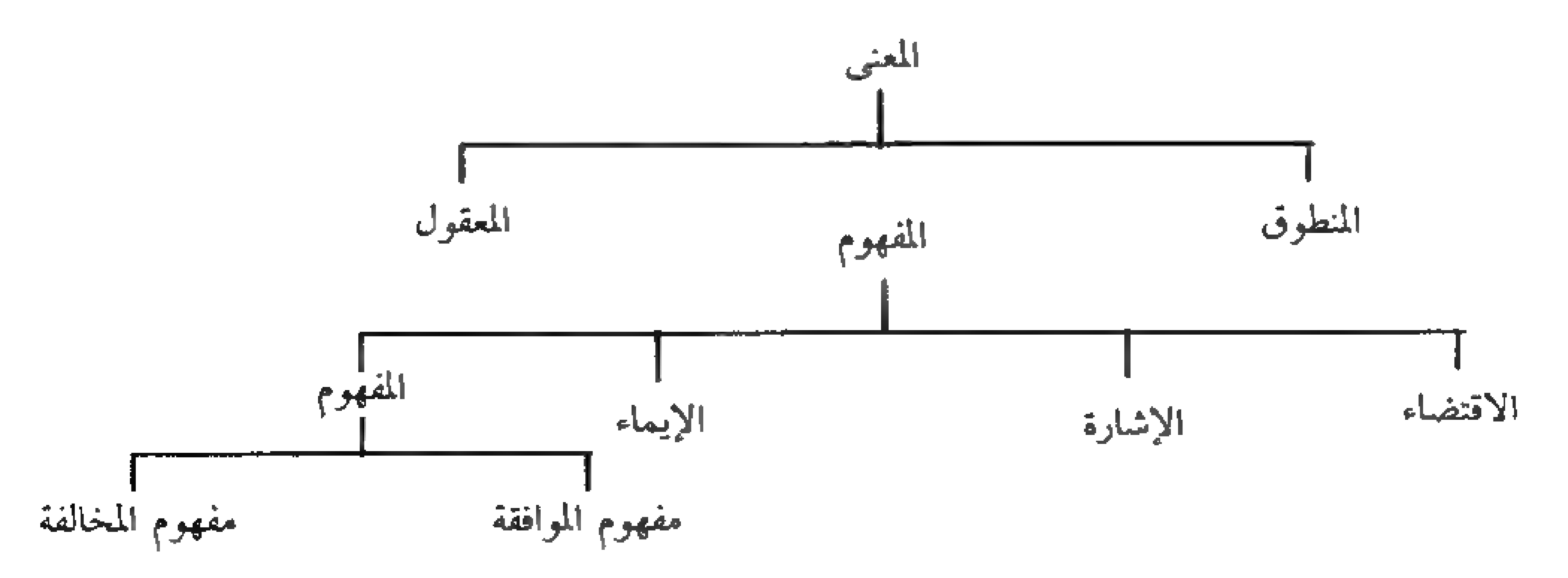
شكل 5.5 تصنيف قرايس للمعنى[130]

وبذلك تكون فكرة المفهوم في أذهان الجويني، وكثير من المفكرين المسلمين أضيق منها عند قرايس.

2.2.3.5 ـ تصنيف الغزالي

يميّز الغزالي[131] بين ثلاثة أنواع من المعنى: المنظوم، والمفهوم، والمعقول[132]. ويقصد الغزالي بالمنظوم المعنى الوضعي للكلام (أو باستخدام مصطلحات اللغويين المحدثين «المحتوى الدلالي للكلام»). ويستمد هذا المعنى ـ وفقا للغزالي ـ من الوضع الأول، والصيغة[133]. ويمكن تعريف المعنى المعقول معنى تقريبياً بأنه معنى مفهوم ينشأ عن تطبيق حكم المنطوق عليه نفياً أو إثباتا على سبيل القياس بموجب وجه شبه مناسب بين المعنيين[134].

وكما أوضحنا سابقاً، فبينما يعدّ بعض الأصوليين دلالة الموافقة (أو دلالة الإشارة في التصنيف الحنفي) نوعاً من القياس (أو المعنى المعقول كما يسميه الغزالي)، فإن الغزالي وآخرين لا يخلطون بينهما (يراجع 5. 3. 1. 3). ويستنبط مفهوم الموافقة ـ مثل غيره من المفاهيم ـ باستخدام بعض أصول التخاطب، واعتبار القرينة المناسبة؛ ولذا فمن الطبيعي ألا يُدرج الغزالي المعنى المعقول ـ الذي يتطلب معرفة شرعية وقدراً كبيرا من التأمّل أكثر مما يحتاجه التخاطب المعتاد ـ تحت المفهوم. ولعلّه من الواضح للعيان أن الغزالي يستخدم مصطلح «المفهوم» على نحو مشابه للمفهوم عند قرايس، الذي هو أوسع من المراد به بمصطلح «المفهوم» الشائع عند الأصوليين.

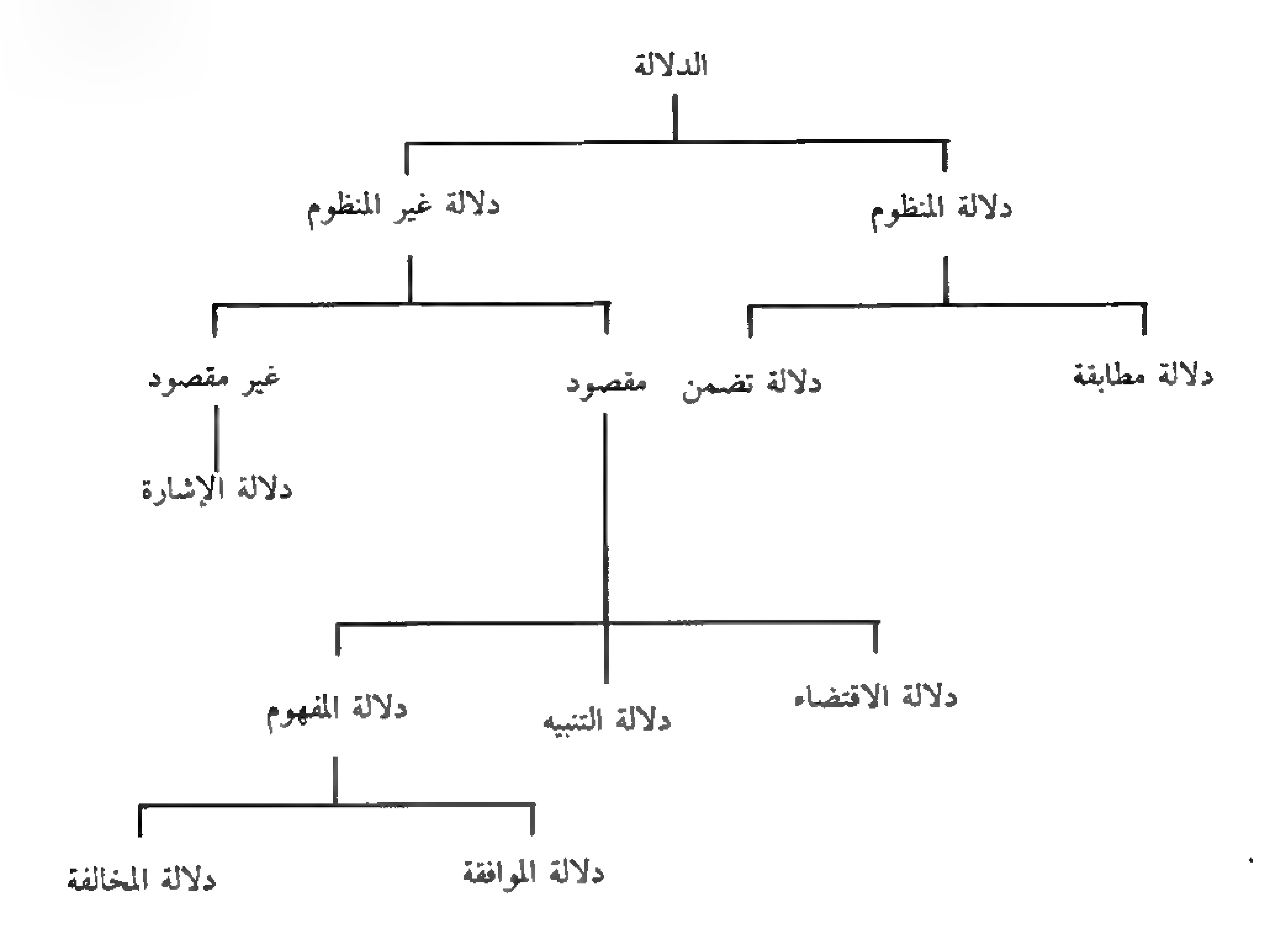


شكل 6.5 تصنيف الغزالي للمعنى

لقد نوقش كلا المعنيين: الاقتضاء، والإشارة في دراستي للتصنيف الحنفي (يراجع 5. 3. 1. 4)، و(5. 3. 1. 2)، وليس هناك ما هو ذو شأن يمكن إضافته لما فصّل هنالك، وسيناقش «المفهوم» في الفقرة المخصصة لأنواع المفهوم (يراجع 5. 3. 3. 1). أما الإيماء فسندرسه ضمن مناقشة تصنيف الآمدي؛ لأن شرحه العميق لهذا النوع المعنى سيكون ضروريّا لدراستنا له (يراجع 5. 3. 2. 3).

3.2.3.5 ـ تصنيف الآمدي

يقسم الآمدي الدلالة ـ وهو في ذلك يتبع الغزالي ـ إلى نوعين: دلالة المنظوم ودلالة غير المنظوم. ويأتي المنظوم على نوعين: دلالة مطابقة ودلالة تضمّن (يراجع 5. 2. 1. 1). أما غير المنظوم فقد يكون مقصوداً، أو غير مقصود. وقد وضع الآمدي تحت النوع الأول صنفاً واحداً فقط من الدلالة، هو دلالة الإشارة، وأدرج تحت النوع الثاني ثلاثة أصناف: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة المفهوم[135]. ويرسم الآمدي الفرق بين الأصناف الثلاثة الأخيرة كما يأتي: إذا كان المدلول جزءاً من مقصود المتكلم، فإما أن يتوقف عليه صدق المتكلم، وصحة كلامه، فيسمى دلالة الاقتضاء، أو لا، فإن لم يتوقف عليه صدق المتكلم، فإما أن ينشأ المفهوم مباشرة من المعنى الصريح للنص، فيسمى دلالة التنبيه والإيماء، أو لا ينشأ مباشرة من المعنى الصريح للنص، فيسمى دلالة المفهوم[136]. وكما رأينا في الاقتباس السابق، فإن دلالة التنبيه والإيماء تعد قسيماً لدلالة المفهوم، وهو ما يعني أن عدداً كبيراً من المفاهيم التي لا تمثل ما يوافق، أو يخالف المنطوق سيكون من دلالة التنبيه والإيماء. وكما سنوضح قريباً، فإن اللوازم المستمدة من الإيماء مقصورة حصراً على صنف معين من المعنى؛ ولذلك فإن تصنيف الآمدي لا يستغرق كل أنواع المفهوم التي يمكن أن يدل عليها الكلام.



شكل 7.5 تصنيف الآمدي للدلالة

تعد دلالة التنبيه والإيماء إحدى الطرق الصالحة لتحديد العلة المناسبة لصوغ الحكم الشرعي اعتماداً على القياس. ومن بين الطرق الأخرى الدلالة الصريحة للنص، حيث ينطق المشرّع صراحة أن علة حكم ما هي كذا وكذا، أو يستخدم إحدى الأدوات الموضوعة للدلالة على العِلة، تلك المسماة بحروف التعليل، نحو«لـ» (التي تعني لأجل) في الآية الآتية:

(1) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[137].

ولعلّه من الواضح أن الفرق بين الدلالة الصريحة، ودلالة التنبيه والإيماء ينبني على الفرق بين دلالة المنظوم، وغير المنظوم: فبينما تنتمي الدلالة الصريحة إلى دلالة المنظوم، تتصل دلالة التنبيه والإيماء بدلالة غير المنظوم. ومن الناحية النظرية، فإن العلل المفهومة ليست اللوازم الوحيدة

التي يمكن استمدادها من دلالة التنبيه والإيماء، ولكن لمّا كان استنباط العلّة ذا أهمية خاصة في علم الأصول؛ لكونها أساساً للقياس، الذي يستنبط به عدد كبير من الأحكام الشرعية، فقد شغل الأصوليون شغلا كاملا بدراستها، ولم يهتموا بالمعاني الأخرى التي قد تستنبط بالطريقة ذاتها.

تنشأ دلالة التنبيه والإيماء ـ كما يقول الأصوليون ـ من ربط غير صريح بين حكمٍ ما، وصفة معينة، بطريقة تُظهر علاقة سببية، أو كما يرى ابن الحاجب، بحيث يستبعد افتراض أي علاقة أخرى غير التعليل سبباً لهذا الافتراض[138]. ومن الأمثلة التي ذكرها الآمدي لهذا النوع من الدلالة:

(2) «سها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الصلاة فسجد»

يفهم من الفاء ـ التي تحمل عادة على معنى التعقيب ـ في هذا المثال أن السجود قد حدث بعد (أو نتيجة لـ) سهوه ـ عليه السلام ـ عن بعض أجزاء الصلاة. ومن الأمثلة الأخرى:

(3) ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[139].

(4) قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ : «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[140].

ويذهب الآمدي إلى أن دلالة التنبيه والإيماء مفهومة من المعنى الوضعي للفظ، ولكنها ليست من منطوقه؛ ولذا فإن العلاقة السببية المستنبطة من الفاء (التي تدل وضعاً على التعقيب في مثل هذا المثال) لا تعود إلى كونها موضوعة للفظ، بل هي مفهومة منه. والظاهر أن ما نحن بصدده هو ضرب مما يسميه قرايس المفهوم الوضعي، الذي سبق شرحه (يراجع 5. 3. 2. 1). وعلى كلّ، فإن المفاهيم في بعض أمثلة الآمدي ليست داخلة تحت مصطلح «المفهوم الوضعي» عند قرايس؛ وذلك لأنها يمكن إلغاؤها (بالمفهوم الاصطلاحي للإلغاء)، بل من المرجّح أن تكون من قبيل المفهوم الخطابي. تأمل الأمثلة الآتية:

(5) روي أن أعرابيا جاء إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ فقال له:

(أ) هلكت وأهلكت

فقال له النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ :

(ب) ماذا صنعت

فقال:

(ج) «واقعت أهلي في نهار رمضان عامدا»

فقال له ـ عليه السلام ـ :

(د) «اعتق رقبة»[141]

إن دلالة التنبيه في (5) هي أن علة طلب عتق الرقبة من البدوي هو جماعه لزوجته، ولكن للحصول على هذه الدلالة على المرء أن يفترض أن (د) علة مناسبة لـ (ج)، أي أن استنباط هذه الدلالة مبني على أن إصداره ـ عليه السلام ـ للحكم كان جواباً لاستفسار البدوي؛ ولذا فإنه في المقام الذي يقول فيه الخادم لسيده:

(6) (أ) هل أشرقت الشمس، فيجيبه السيد:

(ب) اسقني ماءً.

لن يحمل الخادم (ب) على أنها إجابة، أو استجابة لـ (أ)، بل سيفهمها على أنها رفض للإجابة عن السؤال، إما لسهوه، أو لقصد تغيير موضوع الحديث. وهذا غير وارد في الحديث؛ لأنه ـ عليه السلام ـ لا يسهو عن الأحكام الشرعية، أو يؤخرها[142].

والفرق بين (5)، و(2) ـ (4) له صلة بدرجة قطعيّة (أو نصّية) الكلام، ويرى الآمدي أن ظنية دلالة الإيماء في كل من (2) ـ (4) التي استخدمت فيها الفاء أكثر منها في دلالة الإيماء في (5)، حين كانت الفاء مقدّرة، وليست مذكورة[143].

وفي الواقع، فإن دلالة الفاء في (2) ـ (4) هي دلالة قطعية، خلافاً

لتلك التي في (5). ويمكن إثبات هذا باختبار الإلغاء (يراجع 5. 3. 3. 1. 2. 2)؛ إذ يمكن إلغاء دلالة الإيماء في (5)، ولا يمكن ذلك في (2) ـ (4): ففي مقام افتراضي مشابه لـ (5) قد يجاب الرجل بالقول:

(7) أعتق رقبة، وتذكر أن ذلك ليس لجماعك زوجك، بل لأنك لست متأدبا في حكايتك للحادث.

أما بقية أمثلة الآمدي، فالأفضل أن تعد من دلالات الافتراض (بالمفهوم الحديث للمصطلح). تأمل الآية القرآنية:

(8) ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[144]

إن دلالة الإيماء في (8) هي أن الحيض هو سبب عدم القرب من النساء، وليس ثمة عنصر وضعي منطوق في الآية يمكن أن تعزى إليه هذه الدلالة. وهذا يعني أن دلالة الإيماء مستنبطة إما بالمفهوم الوضعي، أو بالمفهوم الخطابي. بيد أنه من المستبعد أن تكون مستنبطة من المفهوم الوضعي (بحسب تعريف قرايس له)؛ لأن متكلمي العربية لا يعزون بحكم حدسهم اللغوي هذه الدلالة لهذا النوع من البنى اللغوية، أي أنهم لا يشعرون أن من يقول:

(9) صمت حتى الغروب.

يلزم نفسه بالدلالة على أن النهار هو علة صيامه، كما هو الحال مع من يقول (10)، فيلزم نفسه بأن «كونه شجاعاً هو نتيجة لـ (أو ناشئ عن) كونه إنجليزياً»

(10) إنه إنجليزي، إذن هو شجاع.

وبما أن دلالة الإيماء في (8) مستنبطة بقطع النظر عن السياق الذي قيلت فيه، فلا يمكن أن تكون من قبيل المفهوم الخطابي المخصص،

ويستبعد أيضاً أن تكون من قبيل المفهوم الخطابي المعمم؛ لأن العلة لا يمكن إلغاؤها؛ أي أنه لا يمكن إنكار أن سبب صيامه هو النهار دون أن يؤول ذلك إلى الوقوع في تناقض. وعلى المنوال نفسه، لا يمكن أن يقول المرء: (11) دون وقوعه في التناقض.

(11) لا تجامع زوجتك حتى تطهر، والسبب ليس له علاقة بالحيض.

ويعود سبب عدّ هذا المثال ونحوه من قبيل ما يسمى «الافتراض» إلى أن المعنى المستنبط يبقى حتى عند نفي الجملة، وهذا اختبار (أي اختبار عدم التأثر بالنفي) يعده معظم البراغماتيين أفضل الاختبارات لمعرفة الافتراض؛ وبناء عليه، فإن نفي (12) يؤثر على النسبة الخارجية لمحتواها الإسنادي، ولكن افتراض أن الحيض هو سبب مجامعة (أو عدم مجامعة) الزوجة يبقى قائماً.

(12) لا يجامع زوجته حتى تطهر.

لنأخذ مثالين آخرين مختلفين إلى حدّ ما عما قبلهما، حيث تقتضي (13) أن علة عدم القضاء هو الغضب، وتقتضي (14) أن كونهم علماء هو علة تكريمهم.

(13) قوله ـ عليه السلام ـ : «لا يقضي القاضي، وهو غضبان».

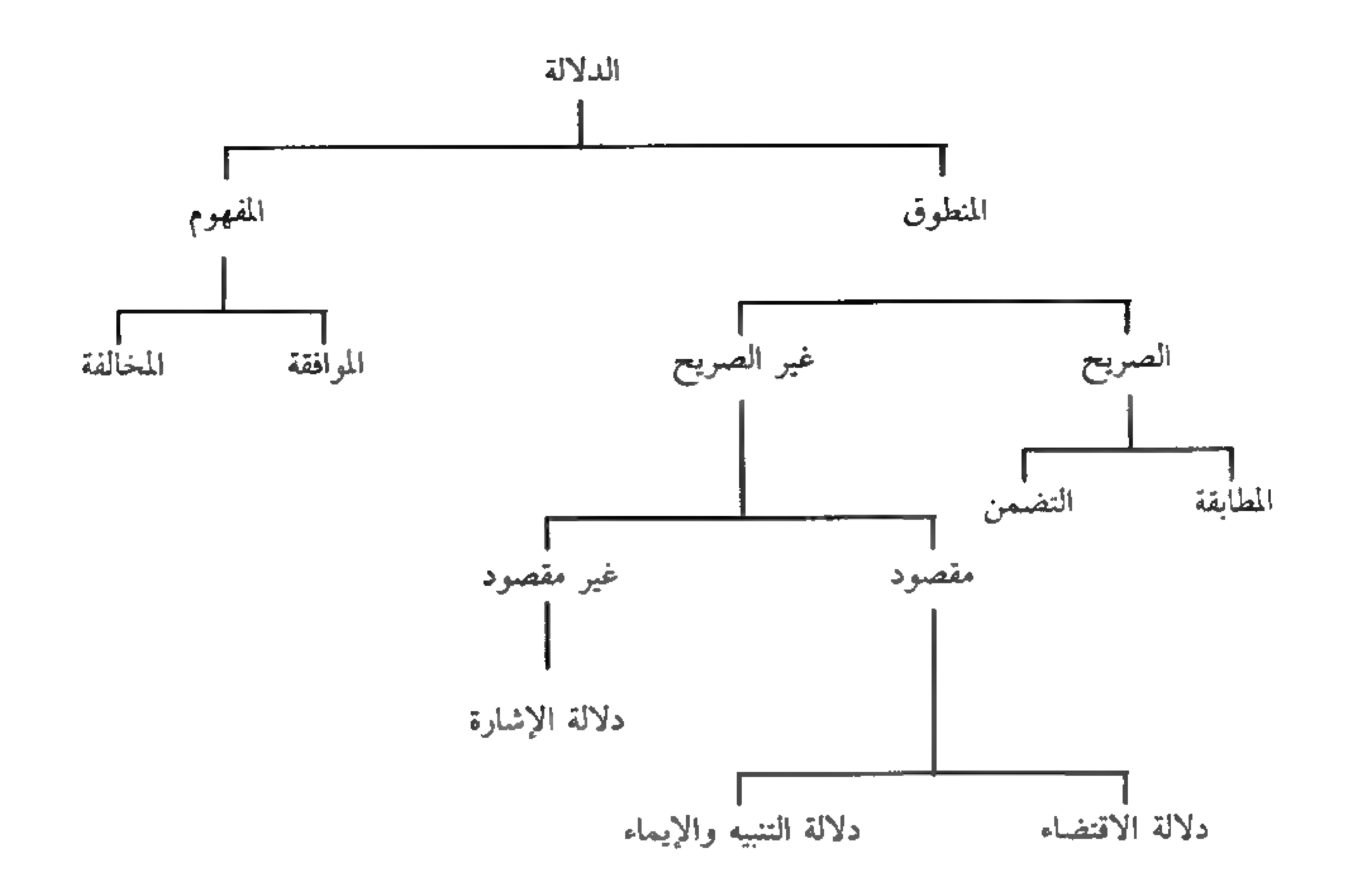
(14) يجب تكريم العلماء.

4.2.3.5 ـ تصنيف ابن الحاجب

يبدو الفرق الأساسي بين تصنيف الآمدي، وابن الحاجب في تصوراتهما المختلفة للمنطوق. وخلافاً للآمدي، فقد أدرج ابن الحاجب ـ من الناحية العملية ـ معظم المفاهيم (بما في ذلك الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء) تحت مفهوم المنطوق. ويستخدم ابن الحاجب ـ تبعاً للجويني ـ مصطلح المنطوق في معنى واسع جداً. وطبقاً لتصنيفه الدلالي،

فإن كل الدلالات المستنبطة من الكلام ـ باستثناء مفهومي الموافقة، والمخالفة ـ إما من المنطوق الصريح أو غير الصريح. والمقصود بالمنطوق الصريح المعنى الوضعي، وهو يشمل دلالتي المطابقة والتضمن. أما المنطوق غير الصريح فيشير به ابن الحاجب إلى ذلك النوع من الدلالة، الذي قد تدل عليه دلالة الالتزام، أي الذي يفهم ـ كما يرى ابن الحاجب ـ من المعنى الذي وضع له اللفظ[145] (المعنى الوضعي). ولمّا كانت الدلالة الالتزامية فكرة يكتنفها الغموض، واللبس، فإن القول بأن المنطوق غير الصريح يشير إلى ما يفهم بدلالة الالتزام لا يساعد كثيراً على توضيح الفرق بين المنطوق الصريح، وغير الصريح، بل إنه يثير الشك في سلامة الفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم. صحيحٌ أن المفهوم يطلق حصراً على القضايا المستنتجة التي تمثّل ما يوافق أو يخالف المنطوق، ولكن ما الفرق بين ما يفهم بالموافقة أو المخالفة، وما يفهم بغيرهما؟ وعلى الرغم من وصف التفتازاني للفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم بأنه محل نظر، فهو يرى بأن الفرق يبدو في أن الحكم في المفهوم يعزى إلى غير المذكور، أما المنطوق «فإن الحكم فيه وإن لم يذكر ولم ينطق به لكنه من أحوال المذكور وأحكامه»[146].

ويبدو لي أنه من الصعب فهم ما يقصده بالتحديد بأحوال المذكور وأحكامه، ولكن دعنا نتأمل في بعض الأمثلة لنرى هل ثمة فرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم؟



شكل 8: تصنيف ابن الحاجب للدلالة

(1) في الغنم السائمة زكاة.

إن مفهوم المخالفة هنا هو أن الزكاة ليست واجبة في الغنم غير السائمة (المعلوفة)، والحكم في هذا المفهوم (وهو الإعفاء من دفع الزكاة) يتعلّق بغير المذكور، وهو الغنم المعلوفة.

(2) إذا أعطيته مائة دينار، فسيردها إليك.

وهذا يستلزم أنك إذا أعطيته عشرة دنانير، فسيردها إليك من باب أولى. وغير المذكور في هذا المثال هو «عشرة دنانير» [ونحو ذلك من الأعداد التي هي أقل من مائة]، والحكم هو أنه سيردها إليك من باب أولى.

(3) أ ـ لم يعد في سيارتي وقود.

ب ـ ثمة محطة وقود في هذه الزاوية.

يرى قرايس تعليقاً على مثاله السابق أن (ب) يعدّ متملّصاً من مبدأ «اجعل كلامك مناسباً» ما لم يُظن ـ أو يُظن أنه من الممكن ـ أن محطة الوقود مفتوحة، ومزوّدة بالوقود المعروض للبيع؛ ولذا فهو يدل دلالة مفهوم على أن المحطة مفتوحة، أو أنها ـ في الأقل ـ قد تكون مفتوحة[147]. وهذا أحد أمثلة المفهوم عند قرايس التي لا يعدها علماء الأصول من المفهوم بمعناه الاصطلاحي الضيّق في كتب الأصول. وسبب هذا ـ كما يرى التفتازاني ـ أن الفرق بين المنظوم غير الصريح، والمفهوم يتصل بأن الحكم (وهو هنا أن المحطة مفتوحة) ـ وإن لم يذكر صراحة ـ فإنه من أحوال المذكور وأحكامه، والمذكور هنا هو المحطة. وربما كان من الأحوال والأحكام الأخرى أن المحطة تحتوي على وقود للبيع. وهكذا فإن تحديد أكانت دلالةٌ ما من المنطوق غير الصريح أم من المفهوم يتوقف على إذا ما كان الحكم يتعلق بالمذكور أو بغير المذكور. وتعد الدلالة في الحال الأولى من المنطوق غير الصريح، في حين أنها في الحال الثانية من دلالة المفهوم. وفي المباحث القادمة سندرس نوعين من المفهوم: هما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، علاوة على مباحث جزئية عن أنواع مفهوم المخالفة.

3.3.5 ـ دلالة المفهوم

تستخدم دلالة المفهوم في علم الأصول في معان ثلاثة:

أ ـ معنى واسع جدّاً: وهو دلالة المفهوم في مقابل دلالة المنطوق،

ب ـ معنى واسع: وهو دلالة المفهوم المقتصرة على مفهومي الموافقة والمخالفة فقط.

جـ ـ معنى ضيق: وهو المفهوم المقتصر على مفهوم المخالفة.

وفيما سيأتي سأستخدم كلمة مفهوم بالمعنى (ب)، ولكن في أثناء حديثي عن أنواع مفهوم المخالفة فسأستخدمه بالمعنى (ج)؛ ولذا سأقول ـ مثلا ـ مفهوم الشرط بدلا من مفهوم الشرط المخالف، وهذا الإجراء يتفق

مع الاستخدام الشائع عند الأصوليين.

1.3.3.5 ـ أنواع المفهوم

1.1.3.3.5 ـ مفهوم الموافقة

مفهوم الموافقة هو تسمية الشافعية لما يدعوه الأحناف دلالة الإشارة (يراجع 5. 3. 1. 3). وعلى الرغم من أن معالجة الشافعية لهذا النوع من الدلالة مشابهة في مجملها لمعالجة الأحناف له، فإن للشافعية بعض الإضافات التي لم يذكرها الأحناف فيما يتعلق بتعريفه، وبعلاقته بأنواع المعنى الأخرى، وبتنوعاته.

إن التعريف الجيد هو التعريف القادر على تحديد السمات المميزة التي تخرج المعرَّف عن قسيماته في التصنيف ذاته. ومن التعريفات الجيدة نسبياً لمفهوم الموافقة تعريف الجويني المبني على ما أوجزه محمد بن إدريس الشافعي[148] ـ رضي الله عنه ـ عن هذه الفكرة. يرى الشافعي في رسالته ـ مشددًا على أن مفهوم الموافقة أقوى أنواع القياس:

«فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحا»[149].

وبوضع هذا المختصر التقريبي في شكل تعريف يذكر الجويني أن مفهوم الموافقة هو «ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى»[150]. والنقطة الأساسية في هذا التعريف هي أن دلالة الموافقة تتوقف على مساواة حكم المفهوم بحكم المنطوق، والغاية من قوله: «من جهة الأولى» التشديد على افتراض أن الحكم العام الذي

يشترك فيه المنطوق والمفهوم إنما هو أنسب للمفهوم منه للمنطوق، ولكن هذا ليس دائما صحيحا؛ فهناك بعض أمثلة مفهوم الموافقة ـ في أحد معانيه الاصطلاحية في الأقل ـ لا ينطبق عليها هذا الافتراض. تأمل هذه الآية القرآنية:

(1) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[151].

إذ يبدو من المعقول أن نستنتج من هذه الآية أن إتلاف أموال اليتامى بأي طريقة من الطرق محرّم أيضاً، ولكن ليس هناك دليل على أن إحراق أموال اليتامى ـ مثلاً ـ أكثر مظنة لإتلافها من أكلها. وهذا شاهدٌ لا يمكن القول فيه ـ على سبيل الصواب البيّن ـ أن الحكم (وهو الإتلاف) أنسب (أو أولى) للمفهوم منه للمنطوق. ويسمى هذا النوع من المعنى «لحن الخطاب» تمييزا له عن «فحوى الخطاب» حيث يكون المفهوم أقوى (أو أنسب للحكم) من المنطوق. وبحسب هذا الرأي فإن لحن الخطاب وفحوى الخطاب كليهما يندرج تحت «مفهوم الموافقة»[152]. ولكن بالنسبة لآخرين كالآمدي وابن الحاجب لا يمكن إدراج لحن الخطاب بمعناه المذكور،[153] ضمن مفهوم الموافقة؛ لأنهم يشترطون في مفهوم الموافقة أن الحكم ينبغي أن يكون أولى في المفهوم منه في المنطوق[154]. ويتجلى مفهوم الموافقة بمفهومه الضيق في ضربين:

أ ـ التنبيه بالأدنى على الأعلى

ب ـ التنبيه بالأعلى على الأدنى[155]

ومن الأمثلة المشهورة لـ (أ) الآية القرآنية الآتية:

(2) ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[156].

حيث يفهم من هذه الآية أن من يعمل أكثر من مثقال ذرة خيرا أو شرا فسيراه من باب أولى. ومن بين الأمثلة التي ذكرها الآمدي لتوضيح هذا النوع من المعنى المثال الآتي: إذا قال سيّد لخادمه: «لا تعط زيداً حبة»، فسيتبادر

إلى ذهن الخادم أنه لا يجوز له أن يعطي ما جاوز الحبة. وعلى النحو نفسه يفهم من قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الغنيمة: «أدّوا الخيط والمخيط أداء الرحال والنقود وغيرها»، كما يفهم من قوله: «من سرق عصا مسلم فعليه ردها» أن كل ما جاوز العصا ينبغي رده أيضا[157].

أما النوع الثاني (ب) من مفهوم الموافقة، فمن الشائع توضيحه بالآية القرآنية الآتية:

(3) ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[158].

إن مفهوم هذه الآية هو أن من يرد قنطاراً، فإنه من باب أولى يرد ما هو أقل. ويذهب الأصوليون إلى أنه لكي يحصل هذا المعنى في أحد ضربيه علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من المعنى الصريح للنص. ويتضمن هذا ـ كما سبقت الإشارة (يراجع 1.1.3.3.5) ـ تفكيراً في المعنى المناسب المقصود من الحكم الذي ينظر إليه دائما على أنه العلة التي دعت إلى إسناد حكم الأصل إلى الفرع. ومن ثمّ، إذا استنتجنا أن من عمل أكثر من مثقال خير أو شر يره، فعلينا أن نفترض بمقتضى السياق أن المقصود الذي سيقت له الآية هو العزم على إثابة من يفعل الخير، ومعاقبة من يرتكب الشر. وكذا فإن استنتاج أن من يرد قنطاراً سيرد ما هو أقل يتوقف على افتراض أن حكم الكلام هو القول بالثقة في بعض أهل الكتاب[159].

وما نريد أن نصل إليه هنا هو أن المقصود يعدّ واحدا من مجموعة من المقدمات التي ينبغي أن تؤلف معاً لتوليد مفهوم الموافقة. وتحدّد درجة ظنية أو قطعية مفهوم المخالفة دائما بالنظر في كل مقدمة من المقدمات. وهذا يعني أن هناك علاقة طردية بين قطعية المقصود المناسب للكلام، وقطعية مفهوم الموافقة: إذ كلما ازدادت قطعية مقصود الكلام ازدادت قطعية مفهوم الموافقة، وأي شك يثار حول المقصود سيؤثر في مفهوم الموافقة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لكي نقطع باستنتاج أن قتل الوالدين حرام (وهو الاستنتاج

المستنبط من آية الوالدين) فعلينا أن نقطع بالآتي:

أ ـ أن المقصود من «لا تقل لهما أف» هو النهي عن أذاهم (معلومات سياقية)،

ب ـ أن قتل الوالدين أذى لهم (معرفتنا بما يجري في العالم الخارجي).

وفيما يتعلق بهذه الآية تحديدا، يبدو أن الأصوليين يتفقون في القطع بصحة كل من (أ)، و(ب)، ولا يشكون في القطع بأن قتل الوالدين حرام، ولكن قد يكون هناك ظرف ـ كما يقول الآمدي ـ يأمر فيه ملك جلاده بأن يقتل والده إذا علم أن والده سينازعه في مملكته، ومع ذلك فقد يطلب من جلاد ـ في مثل هذا الموقف ـ ألا يقول لوالده: «أف» عندما ينفذ الأمر بقتله[160]. ويبدو الفرق ـ كما يرى الغزالي ـ بين الحال في الآية السابقة ونحوها، وهذا الظرف في أنه في الحال الثانية، قد يقول الملك لجلاده دون أن يقع في تناقض: «لا تقل أف لوالدي، واقتله»[161]. أما في مثل الآية السابقة، فلا يمكن أن يقال: لا تقل أف لوالديك، واقتلهما»، دون الوقوع في تناقض. والمقصود من الموازنة بين المقامين السابقين الاستدلال على

أ ـ أن مفهوم الموافقة ليس من المنطوق الصريح للكلام، بل هو مستنبط من القرينة،[162]

ب ـ أنه قد يكون مفهوم الموافقة قطعيا كما في الآيتين المذكورتين أعلاه، أو ظنيا كما في المقام الافتراضي السابق الذكر[163]. ويستخدم الجويني مصطلحي النص والظاهر بدلا من قطعي وظني على الترتيب[164]. فإن دلت القرينة على أن مفهوم الموافقة قطعي، فإن إلغاءه غير ممكن، أما إن دلت القرينة على أنه ظني فيمكن للمتكلم أن ينكره دون أن يقع في تناقض، ويروي الجويني أن بعض العلماء يرون أن مفهوم الموافقة لا يصلح لاستنباط الأحكام الشرعية[165].

1.2.3.3.5 ـ مفهوم المخالفة

ثمة صلة وثيقة بين مفهوم المخالفة وما يسميه البراغماتيون المحدثون «المفهوم المتدرج» scalar implicuature، بل الظاهر أن الفكرتين وجهان لعملة واحدة. وعلى الرغم من أن تسمية الأصوليين للفكرة تبدو أكثر دقة، فأن يكون لدينا اصطلاحان مختلفان يعكسان منهجين مختلفين يعد مزية مادامت كل تسمية تستثير تبصرات عميقة في الموضوع. ويحدونا أمل في أن النظرات الصائبة التي توصل إليها الأصوليون ومنهجهم في دراسة الموضوع ستسهم إسهاما مهما في تطوير فكرة «المفهوم المتدرج»، وربما أدت ـ في الأقل ـ إلى توسيع الفكرة لتشمل كل الأنواع التي اعتبرها الأصوليون من أنواع مفهوم المخالفة[166].

1.2.2.3.3.5 ـ أركان مفهوم المخالفة

يتألف مفهوم المخالفة من الأركان الآتية:

أ ـ المذكور نحو الغنم السائمة في (1)،

(1) في الغنم السائمة زكاة.

ب ـ حكم المذكور نحو «كون زكاتها واجبة»،

جـ ـ القيد، وقد يكون شرطاً أو عددا أو غاية أو نحو ذلك، مثل سائمة في (1)،

د ـ غير المذكور، وهو عكس المذكور نحو الغنم غير السائمة (المعلوفة) في المفهوم من (1)،

هـ ـ حكم غير المذكور، الذي هو عكس حكم المذكور «عدم وجوب الزكاة في المفهوم من (1)[167].

2.2.2.3.3.5 ـ حجية دلالة مفهوم المخالفة

من القضايا التي شُغل بها الأصوليون مسألة أَمفهوم المخالفة صالح أم

غير صالح لتستنبط منه الأحكام الشرعية؟. وبينما يستند بعض الأصوليين إلى بعض أنواع مفهوم المخالفة في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة، يرى معظم الأحناف أنه أضعف من أن يعتمد عليه في استنباط الأحكام، وإن أمكن الأخذ به في الخطاب غير الشرعي. وسأناقش في هذه الفقرة أهم الحجج التي ذكرها طرفا النزاع، وسأبدأ بحجج الأحناف في محاولتهم تفنيد حجية مفهوم المخالفة، وسيُقتصر هنا على الحجج التي تنطبق على كل أنواع مفهوم المخالفة، وتؤجل الحجج الأخرى التي تخص نوعا بعينه عند دراسة أنواعه.

أوّلا: إن أنواع الدلالة الأساسية المعترف بها ثلاثة فقط: المطابقة، والتضمن، والالتزام، ويمكن عزو كل دلالة نصية إلى واحد من هذه الأنواع، بيد أن مفهوم المخالفة لا يمكن عزوه إلى أيٍّ من هذه الدلالات الثلاث: إذ من الواضح أنه لا يمكن أن ينسب إلى النوعين الأولين (المطابقة، والتضمن)، لأنه يمثل المخالف، وليس المطابق للمنطوق، كما أنه ليس جزءا من المنطوق. ثم إنه لا يمكن عده من قبيل دلالة الالتزام؛ لأن شرطها «سبق الذهن من المسمى إليه»، غير أنه في نحو «في الغنم السائمة زكاة» قد يفهم السامع زكاة السائمة، ولكنه يتوقف عن حكم غير السائمة إثباتا أو نفيا، بل ربما لا يخطر بباله «غير السائمة» على الإطلاق[168].

ومهما يكن من أمر، فالظاهر أن بعض الشافعية ـ ومن بينهم ابن الحاجب ـ يعدون مفهوم المخالفة نوعا متميزا من الدلالة، لا شأن له بأي نوع من الأنواع الثلاثة المعروفة التي سبق ذكرها[169]. ويصرح بعضهم الآخر بأن مفهوم المخالفة من قبيل دلالة الالتزام[170]. ومن أدلتهم

أ ـ إن إسناد الحكم إلى شيء مقيّد، والعدول عن إسناده إلى شيء مطلق يستلزم تعلق الحكم بالقيد، ولذا فمن المعقول أن يستلزم نفي القيد نفي الحكم، وقد رُدّ على هذه الحجة بالقول: إن العلاقة بين الحكم والقيد

(أو الوصف) ليست لازمة؛ لأنه قد يكون هناك أسباب أخرى لهذا التقييد (أو الوصف)[171]. وعلى سبيل المثال قد يكون هناك موقف تكون فيه (2) جواباً لـ (1).

(1) هل في الغنم السائمة زكاة؟

(2) في الغنم السائمة زكاة.

(3) ليس في الغنم غير السائمة زكاة.

وهكذا فإن (2) لا تستلزم (3)؛ لأن الوصف «سائمة» لا يقصد به الاحتراس من المعلوفة (غير السائمة)، وإنما ذكر؛ لأنه موضوع السؤال المثار في (1). وعلى أي حال، فإن الشافعية لا ينكرون أن مفهوم المخالفة تقيده شروط معينة (سنفصلها فيما بعد)، وما المثال السابق إلا واحد من مفاهيم المخالفة الذي أخلّ بتلك الشروط.

ب ـ أن اللازم هو ما ينتقل إليه الذهن، ويفهم بالتأمل سواء أكان ذهنيا أم عرفيا، وبالإمكان إدراج مفهوم المخالفة في اللازم بهذا المفهوم الواسع للمصطلح؛ لأنه من الدلالة العرفية[172]. وينبغي أن يفهم المصطلح «عرفي» هنا في مفهومه الواسع جدّا ليشمل كل أنواع الدلالة غير المنطقية.

ثانيا: عدم وجود الحكم في غير المذكور لا يفهم من إسناد الحكم إلى المذكور، ولكنه عائد إلى استصحاب الأصل قبل صدور الكلام[173]. ويؤول هذا إلى القول بأن حكم غير المذكور لا يتأثر إطلاقا بحكم المذكور؛ ولذا فإن الحكم بأن الزكاة واجبة، أو غير واجبة على غير السائمة يتوقف على معرفة الحكم قبل الكلام، والنطق بالمنطوق لا يغير هذه المعرفة، فإن لم يكن للمخاطب معرفة سابقة بالحكم، فإنه ـ وفقا لهذا الرأي ـ سيستمسك بالعدم الأصلي. ويشير الآمدي ـ تعزيزاً لهذه الحجة ـ إلى أنه إذا قال السيد (4) لخادمه، فلا يعقل أن يشتري الخادم عبداً ليس بأسود[174].

(4) لا تشتر لي عبداً أسود.

وعلى المنوال نفسه، فإن النطق بـ (5) ـ وفقا لهذا الرأي ـ لا تستلزم (6)؛ لأن الحكم «الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلي»[175].

(5) لا زكاة في الإبل المعلوفة.

(6) في الإبل غير المعلوفة زكاة.

ثالثا: إذا كان إثبات الحكم للمذكور يستلزم نفيه عن غير المذكور، فإن النطق بكلام يدل على إثبات حكم المذكور لغير المذكور بعد إثباته للمذكور سيكون تناقضا، ولكن بما أن هذا غير صحيح، فإن إثبات الحكم للمذكور لا يستلزم نفيه عن غير المذكور[176]. وبعبارة أخرى: إذا كانت (أ) صادقة (أعني إذا صح أن النطق بـ س يستلزم نفي ص)، فإن (ب) ستكون صادقة (أي أن التصريح بـ ص بعد قول س سيكون تناقضا)، ولكن بما أن (ب) كاذبة، فإن (أ) كذلك كاذبة. وللتوضيح بالمثال نقول: إذا كانت (7) تستلزم (8)، فإن (9) ستكون متناقضة مع (7). وكذا إذا كانت (10) تستلزم (11)، فستكون (12) متناقضة مع (10)[177].

(7) في الغنم السائمة زكاة.

(8) ليس في الغنم غير السائمة زكاة.

(9) في الغنم السائمة زكاة، وفي الغنم غير السائمة زكاة.

(10) زكّوا عن الغنم السائمة.

(11) ليس عليكم أن تزكوا عن الغنم غير السائمة.

(12) زكّوا عن الغنم السائمة، وعن الغنم غير السائمة.

وقد رُدّت هذه الحجة اعتماداً على أن (أ) لا تستلزم (ب)؛ لأن مفهوم المخالفة ـ كأي نص ظاهر آخر ـ ضعيف حتى إنه يمكن إلغاؤه دون تناقض؛ إذ من طبيعة الأدلة الظنية أنها يمكن إلغاؤها دون الوقوع في تناقض عند تعارضها مع أدلة قطعية أو ظنية أرجح منها[178]. وعلى العكس من ذلك، فإن القضايا القطعية لا يمكن إلغاؤها دون الوقوع في تناقض؛ ولذا فإن (13)

ـ إذا ما أخذنا مثال البصري ـ تتناقض مع (14).

(13) لقد ضربت زيدا الآن في هذا المكان.

(14) ما ضربت زيدا الآن في هذا المكان[179].

ويرى الجويني أن مفهوم المخالفة ليس مستقلا، ولا هو بجزء من الخطاب في حد ذاته، بل هو من لوازم اللفظ؛ ولذا فإذا أبطل بسببٍ ما، فلن يؤثر ذلك في اللفظ، ولا في لوازمه الأخرى[180]. وعلى العكس من ذلك، فإن إبطال المنطوق يؤول إلى إبطال المفهوم المستنبط منه[181]. ويعدّ قرايس وأتباعه الإلغاء (أو الإبطال) cancellation خصيصة من الخصائص المميزة للمفاهيم التخاطبية؛ بيد أن هذا غير دقيق عند الأصوليين؛ لأن كل الظواهر ـ وليس المفاهيم وحدها ـ يمكن إبطالها[182] (يراجع 4. 9. 1). وكما أوضحنا سابقا، فإن اعتبار أحد المحامل ظاهرا له أهمية خاصة في علم الأصول؛ فالظاهر يحمل على أنه مراد المتكلم ما لم تدل قرينة لفظية أو غيرها على خلاف ذلك، ففي حال دلالة المنطوق كثيرا ما يحمل معنى الكلام على أنه المعنى الظاهر. ومن الشائع اعتبار اختبار التبادر (وهو متوقف على الحدس إلى حد كبير) منهجا عمليا للنظر فيما إذا كان معنى ما يُحمل على أنه المعنى الظاهر أو لا. أما في حال دلالة المفهوم، فإن المفهوم يعامل معاملة الظاهر، ويحمل على أنه مقصود المتكلم ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك يؤدي إلى إبطال المفهوم.

ومن الطرق الأخرى لدحض الحجة السابقة هو القول مع ابن تيمية: إنه ليس من المعقول أن ننظر في كلام المتكلم قبل أن يسكت تماما، أو كتابة كاتب قبل أن يفرغ من كتابته تماما[183]. وانسجاماً مع منهجه السياقي الحازم، وتأكيداً لشعاره البراغماتي أن اللفظ لا يكون دالا إلا إذا تمّ «وقطع عمّا قبله»[184] يحتج ابن تيمية بأن جزء الكلام (مثل في الغنم السائمة زكاة في (9)) لا يكون مفيدا دون مكملاته (مثل وفي الغنم غير السائمة زكاة)؛ ولذا فإنه من الخطأ القول: إنه في مثل (6) يناقض بعض الكلام بعضه الآخر[185].

رابعاً: أنه يحسن أن يسأل السامع المتكلم عن حكم غير المذكور بعد سماعه حكم المذكور، فلو كان مفهوم المخالفة استنتاجاً صحيحاً لما حسن الاستفهام من غير المذكور[186]. وباستخدام أمثلة الغزالي نقول: لو كانت (15) تستلزم (16) فلِمَ حسُن لسامع (15) أن يقول (17)؟[187]

(15) إن ضربك زيدٌ عمداً، فاضربه.

(16) إن ضربك زيد غير عامد، فلا تضربه.

(17) فإن ضربني غير عامد، فهل أضربه؟

وقد قدّم مثبتو حجيّة مفهوم المخالفة عدداً من الاعتراضات ردّاً على هذه الحجة نذكر منها اثنين فقط:

أ ـ يعود حسن الاستفهام في نحو (17) إلى كون المفاهيم ظنية، وليست قطعية؛[188] ولذا يحسن لسامع (18) أن يقول (19) على الرغم من أن الجواب عن استفهامه قد نطق به صراحة في (18)، وهو ما يعني أن حسن الاستفهام في (17) ليس بسبب عدم حجية مفهوم المخالفة، بل لكونه محتملا، وليس قطعيا.

(18) لقد رأيت السلطان يدخل المدينة.

(19) أرأيت السلطان نفسه أم موكبه فقط؟[189]

ب ـ إن الباعث على الاستفهام قد يكون السعي إلى الحصول على معلومات جديدة، أو للتأكد من معلومات يعرفها السائل بالفعل،[190] وتُعد (17) من النوع الأوّل.

خامساً: من الممكن أن يُقال:

(20) في الغنم السائمة زكاة، أما في المعلوفة فلا.

فلو كانت (7) تستلزم (20)، فإن عبارة «أما المعلوفة فلا» ستكون زائدة. وقد اعترض على هذه الحجة بأن حجية مفهوم المخالفة لا تتعارض

مع وضع لفظ خاص لمعنى المفهوم نفسه؛ لأن الألفاظ الوضعية أكثر إفادة، وأولى من المفاهيم في التعبير عن مقاصد المتكلمين[191]. واعترض أيضاً بأن حسن التأكيد لا يقتصر على المفاهيم، بل يمكن انطباقه على دلالة المنطوق أيضاً، تأمل (21) التي يراد فيها من كلمة «نفسه» التأكيد من أن زيداً ـ وليس شخصا آخر ـ هو الذي جاء،[192] وكذا (22) التي استخدمت فيها كلمة «نفسه»؛ لتأكيد كلمة «المدير».

(21) جاء زيد نفسه.

(22) أريد أن أتحدث إلى المدير نفسه.

وتشبه فكرة «حسن التأكيد» المذكورة سابقاً فكرة «التأكيد reinforceability» التي اقترحها سادوك Sadock لتكون اختباراً إضافياً ـ لم يذكره قرايس ـ لاكتشاف المفاهيم الخطابية. يقول سادوك:

«بما أن بعض المفاهيم الخطابية ليست جزءاً من المحتوى التخاطبي للكلام، فينبغي أن يكون من الممكن أن ننطق بها دون أن يعد ذلك حشوا، أي أنه يتحتم أن تكون المفاهيم الخطابية قابلة للتأكيد، في حين أن المفاهيم الوضعية غير قابلة للتأكيد. وهكذا فإن جملة «وهي تأكلها» في «من العجيب أن تأكل الكلاب الجبن، وهي تأكلها» تعدّ حشواً؛ لأنها تعيد ذكر ما يفيده المعنى الوضعي للجملة التي قبلها، ولكن ليس ثمة حشو عندما ينطق صراحة بمفهوم خطابي، كما في «ماغي Maggie أكلت بعض الجبن الصلب، وليس كله»[193].

وفيما يبدو توارد خواطر مع ما ذهب إليه الأصوليون يذكر سادك أن التأكيد ـ مثله في ذلك مثل الإبطال ـ لا «يميّز الإضافات التخاطبية من المتشابهات (أو أمثلة اللبس) العدمية»[194].

ومن ناحية أخرى يقدم مثبتو مفهوم المخالفة عددا من الأدلة لتأييد رأيهم، منها:

أولا: أن المتخاطبين عادة ما يستنتجون (24) من (23) و(26) من (25):[195]

(23) اشتر لي بيتاً صغيراً.

(24) لا تشتر لي بيتاً كبيراً.

(25) إن دخلت الدار، فأنت طالق.

(26) إن لم تدخلي الدار، فلست بطالق.

ومثلما تقدم في (2)، فإن منكري حجية مفهوم المخالفة يرفضون القول بأن (24) و (26) لها صلة بالنطق بـ (23) و(25)؛ لأن المتكلمين يفترضون ـ بمقتضى مبدأ الاستصحاب استمرار ما مضى كما كان إلى أن تظهر قرينة مانعة[196].

ثانيا: يستقبح أن يقال (27) أو (29) أو (31)، والحال أن كل الناس سواء فيما نسب إلى أهل السودان في (27)، أو اليهود في (29)، والطِوال في (31). فلو كانت (27) و(29) و(31) لا تستلزم (28) و(30) و(32) على الترتيب، فلم كان الأمر كذلك؟

(27) عندما يعطش أهل السودان لا يروون حتى يشربوا[197].

(28) عندما يعطش غيرهم يروون دون أن يشربوا.

(29) اليهود الموتى لا يبصرون[198].

(30) الموتى من غير اليهود يبصرون.

(31) الطوال لا يطيرون[199].

(32) القصار يطيرون.

ويقول الغزالي ردّاً على هذه الحجة: إن قبح (27) ونحوها لا يعود إلى تخصيص شخص، أو جماعة ما بهذه الصفات، بل لأنها حقائق بديهية. وهكذا يقبح أن يقال (33) ونحوها[200].

(33) الموتى لا يبصرون.

ومن الواضح أن ردّ الغزالي على الحجة السابقة غير سليم؛ لأن قبح (29) ـ خلافاً لـ (33) لا يعود أساساً إلى كونها حقائق بديهية، بل لأنها تقود إلى المفهوم الكاذب في (30).

ثالثا: إن قول (34) يُغضب الأحناف، ولولا أن الأحناف يستنتجون (35) من (34) لما أدى ذلك إلى غضبهم.

(34) الفقهاء الشافعية مصيبون.

(35) الفقهاء الأحناف غير مصيبين.

ويعترف منكرو حجية مفهوم المخالفة أن (34) قد تغضب الأحناف، ولكنهم يرون أن غضبهم ليس بسبب أن (35) تفهم من (34)، بل لأن النطق بـ (34) يؤدي إلى تساؤل السامع أكان فقهاء الأحناف مصيبين أم لا[201]. ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو لماذا يتساءل السامع عما إذا كان الفقهاء الأحناف مصيبين أو لا؟ ألا يعود ذلك إلى أن (34) من اللوازم الممكنة لـ (35) بقطع النظر عن درجة هذا الاحتمال. وعلى أي حال، فإنه لم يدّعِ أحد أن مفهوم المخالفة قطعي الدلالة،[202] بل إن الواقع هو أن الأصوليين يرون أن استنباط مفهوم المخالفة ظني، وليس قطعياً؛[203] وهذا هو السبب الوحيد الذي يفسر لِمَ عُدّ «الإبطال»، و«حسن التأكيد»، و«حسن الاستفهام» من الخصائص المميّزة للمفهوم[204].

رابعاً: يُفترض أن المتكلمين عقلاء، وأن كلامهم مفيد، وأنه لابدّ للمتكلم العاقل من سبب لربط حكم ما بصفة؛ ولذا فإن المتكلم عندما يقول: «في الغنم السائمة زكاة»، فلابدّ أن تكون له غاية من تقييده الغنم بكونها «سائمة» بدلاً من تركها دون قيد. والغاية الوحيدة هنا هي نيّة المتكلم في استثناء «الغنم غير السائمة»[205]. ولكن المشكلة في هذا الاستدلال كما يقول منكرو حجية مفهوم المخالفة هي أنه ينطبق أيضاً على مفهوم

اللقب،[206] وهو ما يرفضه معظم الأصوليين، وإن كان عدد قليل منهم يقولون به، ويعتقدون أنه أضعف أنواع مفهوم المخالفة. ويذهب مثبتو هذا النوع من مفهوم المخالفة أنّ (36) تستلزم (37)، و(38) إلخ.

(36) في الغنم زكاة.

(37) ليس في البقر زكاة.

(38) ليس في الإبل زكاة.

وقد ردّ الشيرازي على من ذهب إلى عدم وجود فرق بين مفهومي الصفة واللقب بأن هناك ثلاثة فروق بين المفهومين، سنقتصر على ذكر واحد منها نراه مهماً هنا، وهو أنه في مفهوم اللقب «لم ينزل المتكلم عن اسم عام إلى اسم خاص»، في حين أنه ينزل في مفهوم الصفة، وهذا يعني أن غرض المخالفة غير موجود في مفهوم اللقب، خلافاً لما عليه الحال في مفهوم الصفة[207]. ومهما يكن من أمر، فإنه إذا وجدت القرينة الدالة على العدول عن العام إلى الخاص، فلا محالة من وجود المفهوم سواء أكان اللفظ اسماً أم غيره. وهكذا فقد كان بإمكانه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يقول: (41)، ولكنه عدل عنه إلى (39)؛ لكي يدل دلالة مفهوم على (40) مع أن اللفظ اسم[208].

(39) «وجعلت لي الأرض مسجداً وترابها لنا طهورا».

(40) ليس كل الأرض، بل رملها فقط، جعل لنا طهوراً.

(41) وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً.

3.2.2.3.3.5 ـ أسس مفهوم المخالفة

إن الغاية التي يطمح إليها السامع عندما يستوجب الأمر استنباط مفهوم المخالفة هي أن ينظر هل ينوي المتكلم أن يكون نفي ما يخالف القضية التي صرَّح بها جزءا من الرسالة التي يريد إبلاغها للسامع؟ وسنتناول في هذا

المبحث كيف يستنبط هذا النوع من الاستنتاج، والافتراضات التي يبنى عليها. ويمكن أن ينظر إلى قدر كبير مما سنناقشه هنا على أنه متمم لأدلة حجية المفهوم التي درسناها في المبحث السابق. وقبل أن نشرع في مناقشة هذا الموضوع من المهم أن نشير إلى أن مفهوم المخالفة ليس استنتاجاً منطقياً بالمعنى الدقيق للمصطلح، بل هو ـ كما يقول التفتازاني ـ «مفهوم خطابي»[209] مقيّد ومحكوم بـ «قانون الخطابيّات» وليس بـ «قانون الاستدلال»[210]. ولعلّه من المفيد هنا أن نذكر أن البراغماتيين المحدثين يشاركون الأصوليين الرأي في أن المفاهيم ليست استنتاجات منطقية[211]. وقد وُضّح الفرق بين المفاهيم الخطابية والاستنتاجات الاستدلالية كما يأتي: المفاهيم الخطابية استنتاجات غير صورية تستنبط من افتراضات خطابية خاصة يشترك فيها المتخاطبون، في حين أن الاستنتاجات الاستدلالية هي استنتاجات صورية تنشأ عن تطبيق قواعد منطقية على مقدمات معيَّنة. وبالتأمل في كيفية تفسير الأمثلة الفعلية لمفهوم المخالفة وفي الطريقة التي عولج بها «المفهوم التدرجي» الذي أفترض أن يكون الفكرة الحديثة الأقرب إلى مفهوم المخالفة، فسيظهر لنا أن مبدأ الكم هو الذي يؤدي من بين مبادئ التعاون عند قرايس الوظيفة الأساسية في توليد مفهوم المخالفة. والظاهر أن هذا في عمومه صحيح بالنسبة للأصوليين، ولكن هناك أصول أخرى مهمة أيضاً عندهم كالمناسبة، وبيان المتكلم. ثم إن الأصوليين يختلفون في اهتمامهم بأصول مختلفة، وهي

(أ) بيان المتكلم، والإعمال

بناء على هذين المبدأين يفترض متكلمو اللغة أن المتكلم عاقل، وله مصلحة في بيان مراده؛[212] ولذا فإن السامع سيحمل كلامه على أنه مفيد إلى أقصى حد ممكن (مبدأ الإعمال) مفترضا أن تكثير الفائدة يتمشى مع طبيعة التخاطب، ومقاصد العقلاء[213]. إلى جانب ذلك، فسيحمل السامع

كل قيد يضعه المتكلم على أنه مفيد؛ لأن إهماله يؤول إلى القول بأن إتيان المتكلم بقيد سيكون «ترجيحاً من غير مرجح»،[214] الأمر الذي يعني أن المتكلم يتصرف تصرفاً عشوائياً، ولا يصدق إعمال اللفظ هنا إلا إذا قلنا بحصول مفهوم المخالفة؛ لأنه الفائدة الوحيدة المستمدة من القيد[215].

وهنا ينبغي أن نشرح المقصود بالفائدة في علم الأصول: وفقاً لهذا المصطلح المحكوم بمبدأي بيان المتكلم، والإعمال، فإنه لكل كلام يصدر في المقام الخطابي الفعلي فائدة، كالإثبات والنفي، والاستفهام، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. وتختلف الفائدة من حيث أهميتها، فالإثبات والنفي ـ مثلا ـ يعدان من الفوائد الخطابية الأساسية لأي جملة خبرية، في حين تعد المخالفة أضعف الفوائد؛ ولذا فإنه عندما يتعارض مفهوم المخالفة مع فائدة أخرى، فإن الأولوية تعطى لتلك الفائدة الأخرى[216].

وعلى أي حال، فإن البنية القواعدية ليست الطريقة الوحيدة التي يعتمد عليها في إبلاغ الفائدة، بل ثمة طرائق براغماتية أيضا، وذلك مثل

- العدول عن نظم أو ترتيب قواعدي شائع حيث يفهم المخاطب من إخلال المتكلم بهذا النظم أو بهذا الترتيب القواعدي الشائع مفهوما ما[217].
- نصب قرينة
- سكوت المتكلم: حيث يحمل سكوته المناسب في أثناء كلامه ـ وفقاً لبعض العلماء ـ على أنه عملية إبلاغية، ومن ثمّ، أعطي وظيفة تخاطبية (يراجع 4. 7).

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن مصطلح «الفائدة» قد استخدم أحيانا، ولاسيما في مناقشة مفهوم المخالفة، للإشارة إلى الغرض أو الباعث من قيد المتكلم، وبهذا المعنى الواسع للفائدة، فإن الأغراض والبواعث غير اللغوية، كالخوف من نتائج استخدام الكلام المطلق مندرجة في هذا المصطلح[218].

(ب) مبدأ الكم

من الأصول العامة التي استخدمها الأصوليون ما تعارف عليه المحدثون بمبدأ الكم principle of quantity الذي يقتضي أن ينظر إلى المتكلمين على أنهم يتحدثون على قدر الحاجة، وهذا يعني أنه من الحكمة عادة أن تحمل كلمات المخاطب على أنها مفيدة[219]. وبناء على ذلك، إذا قال المتكلم (1) فهو عادة يعني (2)؛ لأنه لو كان حكم الإبل السائمة كحكم غير السائمة لعُدّ المتكلم مطنباً في لفظه، وموجزاً إيجازاً مخلا في المعنى، أو كما يقول ابن تيمية: «لكان قد طوّل اللفظ ونقّص المعنى»[220].

(1) في الإبل السائمة زكاة.

(2) ليس في الإبل غير السائمة زكاة.

وكذا في نحو (3)، من البدهي ـ كما يرى ابن تيمية ـ أن يحمل الحكم فيها على المسلمين فقط. أما في الحديث الشريف المذكور في (4)، وكذلك إذا قال متكلم (5) ابتداء، فإن مفهوم المخالفة ربما لا يكون صالحاً، لأن المتكلم في إفراده المسلمين دون غيرهم يوافق ما جرت عليه العادة حين يتحدث عن المسلمين دون غيرهم؛ لكونهم يعيشون في مجتمع إسلامي[221]. وسنناقش هذا الشرط وغيره من الشروط المقيدة لمفهوم المخالفة فيما بعد.

(3) الناس نوعان: مسلم وكافر، أما المسلم فارحمه.

(4) المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه.

(5) ارحموا المسلمين.

وهذا شبيه برأي قرايس الذي يذهب إلى أن المفاهيم المرتبطة بنحو (3) تستمد من انتهاك الأصل الأول لمبدأ الكم: «ينبغي أن يكون إسهامك مفيداً على قدر الحاجة (التي يقتضيها الغرض الحالي للتخاطب» [222] ومثاله المشهور لهذا النوع من المفهوم ما يأتي:

(6) **س** يكتب تزكية لتلميذه المرشّح لعمل في الفلسفة، وقد كتب في الرسالة ما يأتي: إلى السيد المحترم: أفيدكم أن إنجليزية السيد ص ممتازة، وحضوره المحاضرات كان منتظماً. صديقكم فلان. (تعليق: لا يمكن أن يعد **س** غير متعاون، وإلا لما كتب التزكية أصلا، كما لا يمكن أن يكون قد منعه جهله من أن يكتب المزيد؛ لأن الرجل تلميذه، ثم إنه يعرف أن المطلوب معلومات أكثر مما كتب؛ ولذا فلا بد أنه يرغب في الإدلاء بمعلومات لا يريد التصريح بها، ولا يمكن استنتاج هذا الافتراض إلا إذا كان كاتب الرسالة يعتقد أن السيد **ص** ليس جيّدا في الفلسفة، وهذا بالتحديد ما يفهم بدلالة المفهوم من كلامه[223].

لقد تعرّض مبدأ الكم منذ أن قدمه قرايس إلى بعض التعديلات، وسأقدم هنا محاولة هارنيش Harnish وقازدار Gazdar في شرح هذا المبدأ؛ لكي نسلط الضوء على وظيفته في توليد مفهوم المخالفة: بعد أن دمج مبدأ الكم «انصب قرينة لما تقول» بمبدأ المناسبة «ينبغي أن يكون كلامك مناسباً لمقتضى الحال be relevanta اقترح هارنيش ما يسميه بمبدأ الكم والكيف the Maxim of Quantity-Quality: «اجعل كلامك المطابق لمقتضى الحال إلى أقصى حد ممكن مسوّغاً بقرينة»[224]. وفي تفسير أبسط يذكر قازدار أن «كل من يقول الجملة «**أ**» إذا كان قادراً على أن يقول «**د**» سيُعدّ أقل إفادة مما كان ممكنا؛ لأن الجملة «**د**» تحمل دعوى أقوى عما يحدث في العالم الخارجي من الجملة «**أ**». ومن ثمّ، فإن المتكلم إذا كان متعاوناً وملاحظاً لمبدأ الكم، فسيفهم مخاطبه بقوله «**أ**» نفي «**د**». ونفي «**د**» هو ببساطة «**ب**»، ولذا فإن «**ب**» هو مفهوم مخالفة للقولة «**أ**»[225].

ومثلما يذكر ليتش Leech، فإن «القوة» هنا تشير إلى كمية المعلومات المبلغة [...]: فإذا كانت س تستلزم ص، وص لا تستلزم س، فإن س أقوى من ص[226].

وقد عبّر الأصوليون عن ذلك بقولهم العام أقوى من الخاص، وهكذا فإن «النزول» أو «الانتقال» ـ طبقاً لصياغة ذكية للشيرازي ـ «عن اسم عام إلى اسم خاص» هو الأساس في استنباط هذا النوع من المفهوم[227]. وهذا يعني أنه إذا نزل المتكلم من قضية عامة إلى أخرى خاصة، فسيحمل كلامه على أنه يُفهم مخاطبه نفي القضية العامة. وقد صاغ ليتش هذه القاعدة بقوله: «إن القضية الضعيفة تستلزم أن المتكلم يعتقد بنفي القضية القوية»،[228] وبذا فإن (7) تستلزم (8).

(7) لقد أكلت جيل Jill بعض الخبيز.

(8) لم تأكل جيل كل الخبيز.

(9) أكلت جيل كل الخبيز.

وقد شرح ليتش كيف تستنبط مفاهيم مثل (8) في الصياغة الآتية:

أ) لقد نطق المتكلم بالقضية الضعيفة ص [(7)]، وكان بإمكانه ببساطة وعلى نحو مناسب لمقتضى الحال أن ينطق بالقضية القوية س [(9)].

ب) وهذا يعني ـ طبقا لمبدأ الكم والكيف ـ (وفي غياب المعلومات المناقضة) أن القرينة التي نصبها المتكلم لا تسوّغ إثبات س [(9)]، ولكن هذا يسوّغ إثبات ص [(7)].

ج) وهذا يؤول إلى مفهوم مفاده أن يعتقد أن س [(9)] كاذبة، أعني أن المتكلم يعتقد نفي س [(8)][229].

(ج) مبدأ المناسبة

يذهب الجويني ـ من بين الأصوليين ـ إلى أن المناسبة مبدأ أساسي لتوليد مفهوم مخالفة سليم، ويقصد الجويني بالمناسبة الارتباط بين الحكم والمذكور، وبحسب رأيه، فإن سبب حصول المفهوم في (10) يتصل بأن صفة «السوم» سبب مناسب لأداء الزكاة؛ لأن تكلفة الغنم السائمة أقل بكثير

من تكلفة المعلوفة. وشبيه بهذا فإن تأخير الدين الحال الأجل لمن هو قادر على سداده في (11) هي سبب مناسب لوقوع الظلم؛ لعدم وجود عذر للمماطلة.

(10) في الغنم السائمة زكاة.

(11) «لي الواجد ظلم» (حديث شريف)

ثم إنه من الواضح ـ في المقابل ـ عدم وجود ارتباط بين البياض والشبع في (12)؛ لأن كل الناس يشبعون عندما يأكلون؛ ولذا فإن (12) ـ في رأي الجويني ـ لا تستلزم (13)[230].

(12) الأبيض يشبع عندما يأكل.

(13) غير الأبيض لا يشبع عندما يأكل.

ولكن مثلما أشرنا عند مناقشة الحجة الثانية لمثبتي مفهوم الموافقة، فإن قبح (14) و(12) ونحوهما عائد إلى أنهما تقودان إلى استنباط مفاهيم كاذبة مثل (15)، و(13). فإذا صحّ هذا فسيصبح من الخطأ موافقة الجويني الرأي بأن (12) لا تستلزم (13).

(14) اليهود الموتى لا يبصرون.

(15) الموتى من غير اليهود يبصرون.

4.2.2.3.3.5 ـ شروط حجية مفهوم المخالفة

لقد رأينا فيما سبق أن مفهوم المخالفة استنتاج ضعيف يمكن إبطاله بسهولة، وفي هذه الفقرة سندرس شروط حجية مفهوم المخالفة التي يعوق عدم وجودها صحة استنباطه، ويؤدي إلى إبطاله. وهذه الشروط هي:

أ) ألا يكون غير المذكور أنسب للحكم من المذكور، أو مساوياً له؛[231] وبناء عليه فإن مفهوم المخالفة (2) في الآية (1) غير صالح؛ لأن الحكم (وهو تحريم قتل الأطفال) أنسب لغير المذكور (وهو قتل الأطفال

عند عدم خوف الفقر) منه للمذكور (قتلهم خوفاً من الفقر)[232].

(1) ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[233].

(2) يجوز لكم قتل أولادكم إن لم تخشوا الإملاق.

إن إبطال مفهوم المخالفة هنا محكوم بقاعدة راسخة مقتضاها أنه عند تعارض الدليل الأقوى مع الدليل الأضعف فإن الأقوى يرجح على الأضعف[234]. ولمّا كان مفهوم المخالفة هنا متعارضاً مع مفهوم أقوى هو مفهوم الموافقة في (3) تعيّن إبطاله.

(3) من باب الأولى ألا تقتلوهم إن لم تخشوا الإملاق.

وشبيه بهذا المثال الآتي الذي لا يمكن فيه أن يكون الاستنتاج (5) من (4) سليماً.

(4) إن رسبت في الامتحان فلن تعاقب.

(5) إن نجحت في الامتحان فستعاقب.

ب) ألا يكون القيد جارياً مجرى الغالب، وإلا عُدّ القيد وصفاً وليس شرطاً؛ ولذا قيل: إن القيد «اللاتي في حجوركم» في الآية (6) لم يأت للاحتراس من الربائب التي ليست في الحجور، بل لوصف ما هو غالب، وهو أن الربائب يعشن مع أمهاتهن، وأزواج أمهاتهن[235].

(6) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾[236].

ويفسر القرافي عدم حجية مفهوم المخالفة في مثل هذا بأنه عائد إلى أن الصفة الغالبة للشيء ترتبط به في الذهن، فإذا تذكّر المتكلّم الشيء لكي يسند إليه صفة ما، فإن ذلك الشيء يستدعي الصفة في الذهن، فيذكر المتكلم الصفة لارتباطها بذلك الشيء، وليس للدلالة على نفي الحكم غير المذكور[237].

ولكي نوضح هذه النقطة أكثر يستحسن أن نأخذ المثال الآتي، الذي نجد فيه أن عبارة «في جيبي» في (7) لم يؤت بها لاستثناء النقود المودعة بالمصرف مثلاً، ولكن لأنه من الشائع التعبير عن هذا المعنى بهذه العبارة في مثل هذا المقام.

(7) أ) هل ستسافر إلى الخارج في هذا الصيف؟

ب) هذا يتوقف على كمية النقود التي في جيبي.

ج) ألا يكون الكلام ـ المحتوي على القيد ـ قد قيل رداً على سؤال أو حادثة معينة؛[238] ولذا فإن (8) ـ كما ذكرنا ـ لا تستلزم (9)؛ لأن القيد «سائمة» لم يذكر لاستثناء «المعلوفة»، بل لكونه موضوع السؤال في (8)[239].

(8) هل في الغنم السائمة زكاة؟

(9) نعم، في الغنم السائمة زكاة.

وسنقتبس فيما سيأتي مثالاً ذكره ليفنسون Levinson:

لنفترض أنه لكي يتم الحصول على دعم سخي من مشروع دعم الأبقار EEC ينبغي على مربي الأبقار أن يكون له ثلاث بقرات، وأن المفتش يسأل جار جون John السؤال الآتي:

(10) أ) هل حقاً أن جون يملك العدد المطلوب من الأبقار؟

ب) نعم بالتأكيد فهو يملك ثلاث بقرات.

ففي هذا المقام ونحوه، فإن (10) لا تستلزم (11)؛ «لأن القرينة توضح أن المعلومات المطلوبة هي ما إذا كان قطيع جون يتجاوز النصاب الذي يؤهله لاستحقاق الدعم، وليس العدد الدقيق للأبقار التي يملكها بالفعل»[240].

(11) يملك جون ثلاث بقرات فقط لا أكثر.

د) ألا يُفترض أن المتكلم يجهل حكم غير المذكور، وإلا فإن السامع قد يظن أن المتكلم أهمل غير المذكور لعدم علمه بحكمه[241]. ويحسن بنا هنا أن نتبنى تفريق ليتش بين التفسير «الإيجابي»، و«التفسير المحايد» للمفهوم. «فالتفسير المحايد هو أن المتكلم لا يعتقد بأن س صادقة ولا كاذبة، ويكون هذا الاستنتاج سليماً إن لم يكن للمتكلم دليل كافٍ للحكم بأحد الأمرين، كما في

(12) لقد أكلت جيل Jill بعض الخبيز (ولكني لا أدري إن كانت قد أكلته كله)[242].

ووفقاً لليتش، فإن الحكم بما إذا كان المفهوم من قبيل الإيجابي، أو المحايد يتوقف على المعلومات السياقية: فبعض السياقات «تقترح أن المتكلم قد أمسك عن تقديم المعلومة [عن حكم غير المذكور] لعدم معرفته بالأمر، وفي بعضها الآخر يكون المتكلم قد أمسك بناءً على اعتقاد جازم بالمخالفة»[243].

ما تقدم حتى الآن ما هو إلا طائفة من الشروط التي ذكرها الأصوليون فيما يتعلق بحجية مفهوم المخالفة، ويتفق المثبتون والمنكرون له على عدم حجيته عند وجود أي منها، بيد أن المثبتين يرون أن هذه الشروط محدودة العدد بحيث يمكن للسامع أن يتقصّاها؛ ولذا فإذا انعدم الدليل على وجود أي منها، فإن السامع يحمل مفهوم المخالفة على أنه حجة. أما المنكرون لمفهوم المخالفة فيذهبون إلى أن الشروط غير محدودة بحيث لا يمكن للمخاطب أن يستنتج عدم وجودها جميعاً؛ ولذلك يعجز عن تقرير أكان مفهوم المخالفة مقصوداً للمتكلم أم لا. وقد رفض المثبتون هذه الحجة اعتماداً على أن مفهوم المخالفة ظني الدلالة، ومحتاج إلى تأمل، ومبني على افتراض المخاطب عدم وجود قرينة مانعة[244].

5.2.2.3.3.5 ـ أنواع مفهوم المخالفة

على الرغم من أن الأصوليين يميّزون بين أنواع مختلفة من مفهوم المخالفة، فإنهم لا يتفقون على عدد هذه الأنواع. وعلى وجه الإجمال فإنهم يقبلون إمكان عدّ أن كل نوع ما هو إلا استنتاج ناشئ عن استخدام أنواع مختلفة من القيود القبلية والبعدية كالشروط، والصفات والأعداد. وسأناقش في هذا المبحث الأنواع الأكثر تميّزا من بين أنواع مفهوم المخالفة:

أولا: مفهوم اللقب:

يستنبط مفهوم اللقب من إثبات حكم لاسم علم أو اسم جنس، وقد قال بحجية هذا المفهوم عدد قليل جدّاً من الأصوليين، لعلّ أبرزهم أبو بكر الدّقّاق (392/ 1001)، في حين أنكرته بشدة الغالبية العظمى من الأصوليين[245]. ويقول مثبتو حجيته: إن المتكلم إذا قال (1)، فإنه يدل دلالة مفهوم على (2)، و(3) ونحوهما.

(1) في الغنم زكاة.

(2) ليس في البقر زكاة.

(3) ليس في الإبل زكاة.

واحتجوا أيضاً بأنه إذا قال قائل لخصمه (4)، فسيدل دلالة مفهوم على (5)، وهذا يفسّر لم ذهب العالمان الجليلان مالك بن أنس (178/ 795)، وأحمد بن حنبل (241/ 855) إلى أن من يقول (4) ونحوها يستحق حد القذف لاتهامه خصمه بالزنا.

(4) أمي ليست بزانية.

(5) أمك زانية.

ويقول القائلون بعدم حجية هذا النوع من المفهوم: إن (5) ليست مستلزمة من قول (4) في حد ذاتها، بل بمساعدة القرائن الحالية (كون

المتحدَثيْن منهمكَيْن في شجار، وافتراض أن الناس في مثل هذا المقام يشتم بعضهم بعضاً)؛ ولذا لا يمكن أن يكون هذا من ذلك النوع من المفهوم «الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة»[246]. وبعبارة البراغماتيين المحدثين، فإن هذا مفهوم مخصص particularized implicature، وليس مفهوما معمّما generalized implicature؛ لأن استنباطه محكوم بالقرينة، ومتوقف على مراعاة مبدأ المناسبة. ولابدّ أن نوضّح هنا أن مفهوم المخالفة الحقيقي صالح بقطع النظر عن السياق الذي استخدم فيه، ويتوقف استنباطه على مبدأ الكم. وسبب عدم رضوخ المثال السابق لمبدأ الكم يتعلّق بما قلناه سابقاً، وهو أن افتراض نزول المتكلم من مفهوم عام إلى آخر خاص غير وارد، ومن ثمّ، فإن قصد المخالفة غير موجود[247]. ومع ذلك فإن هناك بعض الحالات المتشابهة التي يصعب فيها معرفة أكان المتكلم قد نزل من مفهوم عام إلى خاص أم لا؟ نتيجة لعدم الدليل. وبما أنه ليس من الواضح هل كان قول (1) يتضمن نزولاً (بالمعنى الذي يستخدمه الشيرازي لهذا المصطلح) من العام (وهو النعم) إلى الخاص (وهو الغنم)، فإن (1) قد يكون من هذه الحالات المتشابهة.

ثانيا: مفهوم الصفة:

يستخدم مصطلح «الصفة» هنا بمعناه الواسع ليشمل أنواعا أكثر مما يدل عليه مصطلح «الصفة»، أو«النعت» في النحو العربي؛ إذ يشمل أصنافاً نحوية مثل ظرف الزمان (نحو (6) التي تستلزم (7))، وظرف المكان (نحو (8) التي تستلزم (9))، والحال (نحو (10) التي تستلزم (11))، والصفات البعدية (نحو (12) التي تستلزم (13)، ونحو (14) التي تستلزم (15))، والصفات القبلية (نحو (16) التي تستلزم (17) ونحو (18) التي تستلزم (19))، وكذا ـ على الخلاف في ذلك ـ الصفات التي حذفت موصوفاتها (نحو (20) التي تستلزم (21))[248].

(6) سافر يوم الجمعة.

(7) لا تسافر في يوم آخر غير الجمعة.

(8) اجلس أمامه.

(9) لا تجلس خلفه (أو في أي مكان آخر).

(10) لقد رجع إلى بيته مسرعاً.

(11) لم يرجع مبطئاً.

(12) في الغنم السائمة زكاة.

(13) ليس في غير الغنم السائمة زكاة.

(14) أرسل كل السيارات الموجودة.

(15) ليس عليك أن ترسل السيارات غير الموجودة.

(16) في سائمة الغنم زكاة.

(17) ليس في غير سائمة الغنم زكاة.

(18) لصغار الماعز طعم لذيذ.

(19) ليس لكبار الماعز طعم لذيذ.

(20) في السائمة زكاة.

(21) ليس في غير السائمة زكاة.

وعلى أي حال، فإن ما ذكر لا ينطبق على كل الصفات، بل المقصود هو «الوصف الذي يكون للتخصيص، أي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك»، وهذا يعني أن ذكر الصفات غير التقييدية التي يراد بها المدح كما في (22)، والذم كما في (23)، والتأكيد كما في (24)، لا تفيد المخالفة[249].

(22) بسم الله الرحمن الرحيم[250].

(23) «وحفظناها من كل شيطان رجيم»[251].

(24) أمس الدابر لا يعود.

ومن الصفات الأخرى التي لا تعدّ تقييدية، ومن ثمّ، لا تدل على مفهوم المخالفة ما يسمى بـ «الصفات الاتفاقية» نحو «حبشي أسود»، ونحو «الذين أسلموا» في الآية (25)، وعبارة «يطير بجناحيه» في الآية (26)[252].

(25) ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾[253].

(26) ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ﴾[254].

ثالثاً: مفهوم الشرط:

بمقتضى هذا المفهوم تحمل القضية الشرطية «إن كان كذا، فكذا» على الشرط الثنائي biconditional statement، وهو ما يعبر عنه في الإنجليزية بـ if and only if p, then q «لا ص إلا إذا كان س»، وقد كان مفهوم الشرط مثاراً للجدل في علم الأصول، وقبل أن نشرع في مناقشة هذا النزاع تجدر الإشارة إلى أن الشروط ضربان: سببية، وحقيقية، وأقصد بـ «السببية» كل قضية شرطية تعبِّر عن ارتباط سببي بين جملتين سواء أكان المقدم هو السبب، والتالي النتيجة كما في (27)، أم العكس كما في (28)[255].

(27) إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

(28) إذا كان النهار موجودا، فالشمس طالعة.

ويعرَّف السبب هنا بأنه «ما يلزم من وجوده الوجود، وعدمه العدم لذاته»[256]. وبعبارة أخرى، فإن س لا يكون سببا لـ ص إلا بشرطين: 1 ـ إذا وردت س فسينتج عن ذلك ص، و2 ـ إنْ لم ترد ص فإن س غير موجودة. وبناء على ذلك، يفسّر السبب هنا بأنه «الشرط الكافي»، أو هو كما يذكر الجرجاني «السبب التام»[257].

وأعني بالشرط الحقيقي هنا القضية الشرطية التي لا تعبِّر عن وجود ارتباط سببي بين المقدم والتالي، وقد أردت بمصطلح حقيقي التلميح إلى أن

«الشروط الحقيقية» منسجمة مع صيغة الشرط كما عرفها الأصوليون. وقد عرّف القرافي الشرط بأنه «ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»[258]. وهذا يعني أن س لا تكون شرطاً لـ ص إلا إذا كان عدم س يؤدي إلى انتفاء ص بقطع النظر عما إذا وجدت ص أو لم توجد عند وجود س. وبناءً عليه، فإن «الشرط» يفهم هنا بأنه «الشرط الضروري»، أو كما يذكر الجرجاني «السبب غير التام»[259].

ولا ينبغي أن يفهم من كلمة «حقيقي» في هذا السياق أن الشروط الحقيقية أعم أو أكثر وروداً من الشروط السببية في التخاطب، بل العكس هو الصحيح، فالشروط اللغوية ـ طبقاً للقرافي ـ من النوع السببي[260]. ويفضّل بعض الأصوليين ـ مع ذلك ـ القول بأن معظم الشروط اللغوية، وليس جميعها، من الشروط السببية، وذلك فيما يبدو لإدراج قولات مثل (29) التي لا تحتوي على العلاقة السببية (بالمفهوم السابق للمصطلح) بين المقدم (وهو كونه إنساناً)، والتالي (وهو كونه حيوانا)[261].

(29) إن كان زيد إنسانا، فهو حيوان.

وتتم المقابلة عادة بين الشروط اللغوية والشروط غير اللغوية، والمقصود بالأولى (التي تسمى الشروط النحوية أيضا) الشروط التي يعبر عنها في اللغة بالصيغة الآتية: «إن كان كذا، فكذا»، ونحو ذلك. أما الشروط غير اللغوية فيقصد بها الشروط العقلية مثل الحياة بالنسبة للتعلم، والشروط الشرعية كالطهارة لأداء الصلاة، والشروط العادية كالغذاء للاستمرار في الحياة[262]. ويبدو في ظاهر الأمر أن التفريق بين الشروط اللغوية وغير اللغوية غير سليم مادام كل شرط غير لغوي يمكن التعبير عنه بالصيغة النحوية «إن كان س، فـ ص»، ونحوها، ولكن الظاهر أن علماء الأصول يقصدون الآتي:

إن الشرط غير اللغوي بطبيعته، وقبل أن يعبَّر عنه باللغة إما أن يكون

كافياً أو ضرورياً، ولكن ما إن يضعه المتكلم في الصيغة النحوية «إن كان س، فـ ص» في مقام تخاطبي معيَّن فسيفهم مخاطبه أن المتكلم يدل مفهوما على أن س هي شرط كاف، ومن ثمّ، فإن الصيغة النحوية «إن كان س، فـ ص» ستحمل على «لا ص إلا إذا كان س»[263]. والراجح أن المخاطب سيفكر على النحو الآتي: لو كان ثمة شرط آخر، لذكره المتكلم، ولكن لمّا لم يذكر المتكلم أي شرط آخر، فالراجح عدم وجود شرط آخر[264]. وعلى أي حال، فقد يحدث في بعض المقامات أن يضع المتكلم شرطين، أو أكثر في الجملة الشرطية الواحدة إما باستخدام «أو» كما في (30)، أو باستخدام الواو كما في (31)، ولكن هذا يندرج تحت الشروط السببية[265].

(30) إن فتحت النافذة، أو أنرت المصباح، فستتمكن من قراءة الكتاب.

(31) إن فتحت النافذة، وأنرت المصباح، فستتمكن من قراءة الكتاب.

لاشك ـ إذن ـ أن أساس توليد مفهوم الشرط ليس منطقيا، بل تخاطبيا، ولكن السؤال المثار هنا: ما المبدأ الذي يتولّد عنه هذا المفهوم؟

يذكر ليفنسون أن هذا النوع من المفهوم «يستنبط بعكس اتجاه الاستنتاجات المعتمدة على مبدأ الكم: إذ من المعتاد أنه بمقتضى مبدأ الكم إذا قلتُ الجملة الضعيفة حين يكون من المناسب قول القوية، فإني أدل دلالة مفهوم على أنه ليس بوسعي أن أستخدم القوية. أما هنا فإنه باستخدامي الجملة الضعيفة [34] أدل دلالة مفهوم على القوية [35]»[266].

ولكن هذا لا يبدو لي تفسيراً سليما، بل الواقع أن مفهوم الشرط هو استنتاج قائم على مبدأ الكم كما هو معتاد حين يفترض أن المتكلم ـ بمقتضى مبدأ الكم ـ قد نزل من العام (لاعتقاد أنه غير مطابق للواقع) إلى الخاص. وعلى سبيل المثال، فإن الآية القرآنية (32) التي تتعلق بالمطلقات ينشأ عنها (33)؛ لأن العام (أعني (36)) قد عدل عنه عمدا للدلالة على (33).

(32) ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[267].

(33) وإن لم يكن أولات حمل، فليس عليكم أن تنفقوا عليهن.

(34) وإن كن أولات حمل، فأنفقوا عليهن.

(35) ليس عليكن أن تنفقوا عليهن إلا إن كن أولات حمل.

(36) أنفقوا عليهن سواء أكن أولات حمل أم لا.

وقد احتج منكرو مفهوم الشرط على عدم حجيته بأدلة منها دليل واحد يبدو لي قوياً. وسأناقش هنا هذا الدليل قريباً، ولكن قبل ذلك عليّ أن أنبّه على أنه يبدو أن بعض الخلط في مسألة حجية مفهوم المخالفة ناشئ عن استخدام أمثلة غير سليمة، وهذا راجع إلى أن مصطلح «الشرط» في النحو العربي ملبس؛ إذ إن معظم النحاة ـ إن لم يكن جميعهم ـ يعدون قولات مثل (37)، و(38)، و(39)، و(40) جملا شرطية. وقد سلّم بعض الأصوليين بذلك، فاستخدموا هذه الأمثلة ـ بناء على ذلك ـ كأدلة مناقضة لفكرة مفهوم الشرط. يقول الباجي ـ مثلا ـ : يفهم ممن يقول (37) أنه يذكر صراحة أنه من جاءك فأعطه درهماً، وسكت عمن لم يجئك[268].

(37) من جاءك فأعطه درهما.

(38) أينما تذهب أذهب معك.

(39) متى تذهب أذهب معك.

(40) مهما تفعل في الدنيا فستراه في الآخرة.

وعلى الرغم من إمكان إدراج هذه الجمل ونحوها تحت مفهوم المخالفة (وقد يكون ذلك تحت مفهوم اللقب) فإن ذلك لا يبدو قوياً إلى الحد الذي يظنه مثبتو حجية مفهوم الشرط.

ومن ناحية أخرى، فإن أقوى الاعتراضات الموجهة لمفهوم الشرط هو أنه في قولات مثل (41) حين يكون المقدّم أعم من (أي أنه متضمن) التالي، فإن استنباط مفهوم المخالفة سيكون محالاً؛[269] ولهذا فإن (41) لا تدل

دلالة مفهوم على (42)؛ لأن (42) تناقض الحقيقة البدهيّة التي مفادها أنه ليس كل الحيوانات بشرا.

(41) إن كان زيد إنسانا، فهو حيوان.

(42) إن لم يكن زيد إنسانا، فهو ليس بحيوان.

ويمكن تجنب هذا الاعتراض بالقول: إن (42) غير صالحة؛ لأن الارتباط بين المقدم (وهو «زيد إنسان»)، والتالي (وهو «هو حيوان») ليس من قبيل الارتباط السببي. وإذا سلمنا بأن (41) ليست من قبيل الارتباط السببي، فهل صحيح أن هذا النوع من المفهوم مبني ـ كما أشرنا سابقاً ـ على افتراض أن المتكلم بقوله (41) بصيغة «إن كان س، فـ ص» يفترض علاقة سببية بين المقدم والتالي؟ ولكي نتعامل مع هذه المسألة علينا أن نشير إلى الآتي:

من المهم أن ندرك هنا أننا نتعامل مع قضيتين مختلفتين:

أ) هل تدل (41) على (42)؟

ب) هل (42) استنتاج منطقي سليم؟

من المعقول أن تكون (أ) سليمة و(ب) غير سليمة: أما (أ) فهي سليمة لأن المتكلم بقوله (41) يدل ـ بمقتضى مبدأ التعاون ومبدأ الكم المتفرع منه ـ دلالة مفهوم على (42) وإلا عُدّ المتكلم غير متعاون بل مُضلِّلا. وأما (ب) فإنها خطأ لأنها تتعارض مع الحقيقة المنطقية التي تفيد بأن بعض الحيوانات ليست بشرا، وبناء على ذلك فمن المنطقي أن نقول: إن قائل (41) يدل دلالة مفهوم على (42)، ولكن السامع لا يعد (42) مقصودا خطابيا للمتكلم لوجود قرينة مانعة، وهي أنه ليس كل الحيوانات بشرا. وقد سبق في مناقشتي للأحوال التي تَستبعد فيها القرائنُ المانعةُ المحاملَ غير المناسبة (يراجع 3. 5. 1. 4) أن الحمل يُستبعد إذا تناقض مع حقائق منطقية أو عُرفية[270]. وفي حال المنطوق فإنه عندما يُكتشف أن الحمل على الحقيقة لا يفيد، أو كان

مرجوحاً، أو ممتنعاً، فإن المخاطَب يستبعده، ويبحث عن حمل آخر (يراجع 3. 5). أما في حال المفهوم فليس هناك حمل حقيقي وحمل مجازي، بل ثمة احتمالان: إما أن يكون المفهوم صالحا (عندما لا يكون هناك قرينة مانعة)، أو غير صالح (عندما يُبطل بقرينة مانعة كما في (42)). والفرق بين الحالين له صلة بمبدأ الإعمال، الذي يقتضي ـ في حال دلالة المنطوق ـ أنه إذا لم يكن هناك دليل على أن الألفاظ تستخدم في معانيها الحقيقية فينبغي أن تحمل على معانيها المجازية لكي لا يلغى الكلام، ويبقى اللفظ بلا مراد[271]. (يراجع 3. 5. 1. 3) ومن البيِّن أن هذا لا ينطبق على المفاهيم؛ لسهولة إلغائها في التخاطب. وعلى أي حال فإن المناطقة المحدثين، وعلماء الدلالة، والبراغماتيين يفرقون بين ما يعرف بالاستلزام المادي material implication المعبر عنه بـ «إن كان س، فـ ص» وما يعرف بالتكافؤ equivalence، المعبر عنه بـ «لا ص إلا إذا كان س» من حيث نسبتهما الخارجية their truth- conditions[272]. ففي الاستلزام المادي لا تكون الجملة الشرطية كاذبة إلا إذا كان المقدّم صادقا، والتالي كاذبا؛ ولذا فإنه من الناحية المنطقية المحضة، فإن (43) تلزم المتكلم بكذب (46) فقط (لأنها تناقض المحتوى الدلالي للمنطوق الصريح)، ولا تلزمه بكذب (44)، و(45)[273].

(43) إن رسبت في الامتحان، فستعاقب.

(44) إن لم ترسب في الامتحان، فستعاقب.

(45) إن لم ترسب في الامتحان، فلن تعاقب.

(46) إن رسبت في الامتحان، فلن تعاقب.

أما قول (47) فلا يلزم المتكلم بكذب (50) فقط، بل أيضاً بكذب (48)، ومن ثمّ، صحة (49)[274].

(47) لن تعاقب إلا إذا رسبت في الامتحان.

(48) إن لم ترسب فستعاقب.

(49) إن لم ترسب فلن تعاقب.

(50) إن رسبت في الامتحان، فلن تعاقب.

جدول النسبة الخارجية للاستلزام المادي

س (المقدم)	ص (التالي)	س ← ص	الأمثلة
صادق	صادق	صادق	(43)
صادق	كاذب	كاذب	(46)
كاذب	صادق	صادق	(44)
كاذب	كاذب	صادق	(45)

جدول النسبة الخارجية للتكافؤ

س (المقدم)	ص (التالي)	س ← ص	الأمثلة
صادق	صادق	صادق	(47)
صادق	كاذب	كاذب	(50)
كاذب	صادق	كاذب	(48)
كاذب	كاذب	صادق	(49)

رابعا: مفهوم الغاية:

عندما يربط المتكلم الحكم بغاية (أي بوقت معيَّن)، فسيحمل كلامه ـ وفقا لمثبتي مفهوم المخالفة ـ على أنه:

أ ـ نطق صراحة بأن الحكم مقيّد بتلك الغاية،

ب ـ دلَّ دلالة مفهوم على أن حكم غير المذكور (وهو ما بعد الغاية) عكس حكم المذكور.

ويقبل منكرو حجية مفهوم الغاية بـ (أ) غير أنهم يرفضون (ب)[275].

وبناء على ذلك، فإن (51) ـ طبقاً للقائلين بمفهوم الغاية ـ تدل دلالة مفهوم على (52)، كما تدل (53) على (54).

(51) ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[276].

(52) يجوز لكم أن تقربوا النساء حين يطهرن.

(53) ستستمر المحاضرة حتى منتصف النهار.

(54) لن تستمر المحاضرة بعد منتصف النهار.

يقول مثبتو مفهوم الغاية: إن ذكر الغاية تصريح من المتكلم بأن الحكم ينتهي عند بلوغ الغاية، فإذا أعطي ما بعد الغاية الحكم نفسه، فلا جدوى من ذكر الغاية، وسيكون كلام المتكلم لغواً، وهو أمر متجنَّب في التخاطب[277]. علاوة على ذلك، فإنه لا يحسن لمن يسمع (53) أن يسأل السؤال المذكور في (55)؛ لأن الإجابة موجودة بالفعل في (53)[278].

(55) هل ستستمر المحاضرة بعد منتصف النهار؟

ومثلما رأينا سابقاً، فإن «حسن الاستفهام» إنما هو أحد الاختبارات المعتبرة على نطاق واسع في علم الأصول لمعرفة ما إذا كان الكلام يدل على استنتاج معيّن، وقد استخدمه الأصوليون ـ مع اعتراض آخرين ـ للتأكد مما إذا كان الاستنتاج مستنبطا من المنطوق أو من المفهوم.

أما منكرو مفهوم الغاية، فذهبوا إلى أن المتكلم في نحو (53) إنما هو ساكت في واقع الأمر عن الحال بعد الغاية،[279] فقائل (53) لم يذكر أي شيء عما إذا كانت المحاضرة ستستمر أو لا بعد منتصف النهار. ولهذا السبب وحده (تستمر المحاجة) ثمة كثير من الآيات القرآنية التي لا يخالف فيها حكم غير المذكور حكم المذكور. ومن الأمثلة على ذلك أن (51) لا تدل دلالة مفهوم على (52)؛ لوجود شرط آخر لابد من استيفائه لكي يمكن للرجال أن يقربوا زوجاتهم، وهو وجوب تطهّر النساء[280]. وهذا ما تدل عليه بقية الآية المذكورة في (51 ب).

(51 ب) ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[281].

والجواب عن هذه الحجة هو القول بأن هذا مثال أُبطل فيه المفهوم بدليل أقوى، أي أن (51) تدل مفهوما على (52)، لكن هذا استنتاج أبطلته القرينة (وهي بقية الآية المقتبسة فيما مضى).

خامسا: مفهوم العدد:

وهنا يأخذ الخلاف المتعلق بحجية المفهوم الشكل الآتي: هل النص على عدد معين يستلزم أن العددين الأكبر والأصغر مخالفان للعدد المذكور. وقبل أن نشرع في مناقشة هذا الخلاف يجدر بنا أن نذكر أن ثمة فرقاً بين العلاقة بين العام والخاص من جهة، والعلاقة بين العدد الأصغر والأكبر من جهة أخرى من حيث تأثير إثبات الأصغر أو الأكبر في إثبات الآخر، وتأثير نفي الأصغر أو الأكبر في نفي الآخر.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين العام والخاص، من المنطقي ـ كما أشرنا سابقا ـ أنّ

أ ـ إثبات الخاص يتضمن إثبات العام،[282] ((56) تتضمن (57)).

ب ـ نفي العام يتضمن نفي الخاص؛[283] ((58) تتضمن (59)).

جـ ـ نفي الخاص لا يتضمن نفي العام؛[284] ((59) لا تتضمن (58)).

د ـ إثبات العام لا يتضمن إثبات الخاص؛[285] ((57) لا تتضمن (56)).

(56) في الدار رجل.

(57) في الدار إنسان.

(58) ليس في الدار إنسان.

(59) ليس في الدار رجل.

أما في العلاقة بين العدد الأصغر والأكبر، فإن القواعد ـ على الأقل في بعض الأمثلة ـ مختلفة:

1 ـ إثبات الحكم للعدد الأصغر قد يستلزم أو لا يستلزم إثباته للعدد الأكبر؛ ولذا فإن (60) تستلزم (61)، ولكن (62) لا تستلزم (63):

(60) ثلاثة آلاف دينار كافية لهذه السيارة (أو كثيرة عليها).

(61) أربعة آلاف دينار كافية لهذه السيارة (أو كثيرة عليها).

(62) زيد لديه ثلاثة أطفال.

(63) زيد لديه أربعة أطفال.

2 ـ نفي الحكم عن العدد الأكبر قد يستلزم أو لا يستلزم نفيه عن الأصغر؛ ولذا فإن (64) تستلزم (65)، لكن (66) لا تستلزم (67):

(64) أربعة آلاف دينار ليست كافية لهذه السيارة (أو كثيرة عليها).

(65) ثلاثة آلاف دينار ليست كافية لهذه السيارة (أو كثيرة عليها).

(66) زيد ليس لديه أربعة أطفال.

(67) زيد ليس لديه ثلاثة أطفال.

3 ـ إثبات الحكم للعدد الأكبر قد يستلزم أو لا يستلزم إثباته للعدد الأصغر؛ ولذا فإن (63) تستلزم (62)، ولكن (61) لا تستلزم (60).

4 ـ نفي الحكم عن العدد الأصغر قد يستلزم أو لا يستلزم نفيه عن الأكبر؛ ولذا فإن (67) تستلزم (66)، لكن (65) لا تستلزم (64).

ويرى البصري أن كون إثبات الحكم لعدد ما يستلزم أو لا يستلزم إثباته للعدد الأكبر يتوقف على ما إذا كان الكلام أمراً أو نهياً أو إباحةً:

أ ـ ففي الأمر لا يستلزم الأصغر الأكبر؛ ولذا فإن (69) لا تستلزم (68):

(68) أعطه مائة دينار.

(69) أعطه خمسين ديناراً.

ب ـ وفي الإباحة، فإن العدد الأصغر قد يستلزم الأكبر؛ ومن ثمّ، فإن (73) يستلزم (72)، وربما لا يستلزمه؛ ولذا فإن (71) لا يستلزم (70):

(70) بإمكانك إعطاؤه مائة دينار.

(71) بإمكانك إعطاؤه خمسين ديناراً.

(72) بإمكانك بناء حكمك على شهادة شاهدين.

(73) بإمكانك بناء حكمك على شهادة شاهد واحد.

ج - وفي النهي، يرى البصري أن الأصغر يستلزم الأكبر؛ ولذا فإن (75) يستلزم (74)، ولكنني أرى أن ثمة حالات لا يستلزم فيها الأصغر الأكبر، وهكذا فإن (77) لا تستلزم (76)[286].

(74) لا تعطه مائة دينار.

(75) لا تعطه خمسين ديناراً.

(76) لا تبن حكمك على شهادة اثنين.

(77) لا تبن حكمك على شهادة شاهد واحد.

وعلى نفس المنوال، فإن إثبات الحكم لعدد ما يستلزم أولا يستلزم إثباته للعدد الأصغر يتوقف على ما إذ كان الكلام أمراً أو نهياً أو إباحة.

أ ـ ففي الأمر يرى أبو الحسين البصري أن العدد الأكبر يستلزم العدد الأصغر؛ ولذا فإن (68) تستلزم (69)، ولكني أرى ـ مرة أخرى ـ أن ثمة حالات ربما لا يستلزم فيها العدد الأكبر العدد الأصغر؛ فـ (68) مثلا لا تستلزم (69). وفي واقع الأمر فإن نحو (78) تستلزم (77) التي تعني كذب (79)، وهذه واحدة من ثلاث حالات يقبل بها عبد الله البصري شواهد على مفهوم المخالفة[287].

(78) ابن حكمك على شهادة شاهدين.

(79) ابن حكمك على شهادة شاهد واحد.

(80) زيد لديه ثلاثة أطفال.

(81) زيد ليس لديه طفلان فقط.

(82) زيد ليس لديه أربعة أطفال.

ج - وفي الإباحة قد يستلزم العدد الأكبر العدد الأصغر؛ ولذا فإن (70) تستلزم (71)، وربما لا يستلزمه؛ ومن ثمّ، فإن (72) لا تستلزم (73).

(أ) وفي النهي، فإن العدد الأكبر لا يستلزم العدد الأصغر؛ ولذا فإن (74) لا تستلزم (75)[288].

وعلى أي حال، فإن مثبتي مفهوم العدد يذهبون إلى أن قول (80) يدل دلالة مفهوم على أن (81) و(82) صادقتان، في حين ينكر ذلك المعارضون[289].

ولشرح هذا ينبغي الإشارة إلى أن مثبتي مفهوم العدد يرون أن ثمة ثلاثة محامل ممكنة لذكر عدد ما من حيث مفهوم المخالفة:

أ - في الأقل س (أي ليس أقل من س)، وهذا يتطلّب أن حكم العدد الأصغر ينبغي أن يكون على العكس من حكم العدد المذكور (كالحديث الشريف في (83)).

(83) «خمس رضعات يحرمن».

ب - في الأكثر س (أي ليس أكثر من س)، التي تقتضي أن حكم العدد الأكبر ينبغي أن يكون عكس العدد المذكور (كما في الآية القرآنية في (84))[290].

(84) إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم»[291].

ج - على وجه التحديد س (أي لا أقل، ولا أكثر من س)، وهذا

يتطلب أن حكم العددين الأقل والأكثر معاكس لحكم العدد المذكور (كما في «ثمانين» في الآية القرآنية في (85)). وقد ردّ منكرو مفهوم العدد كل هذه المحامل.

(85) «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً»[292].

ويحتج مثبتو مفهوم العدد ـ فيما يتعلق بـ (83) ـ بأنه إذا كانت أربع رضعات أو أقل كافية لجعل المرضع محرّماً، فسيفهم من هذا أن الرضعة الخامسة ليست هي الرضعة الحاسمة؛ ومن ثمّ، يمكن الاستغناء عنها؛ لأنه إذا كان التحريم حاصلا قبل الخامسة، فسيستحيل حصوله بالخامسة [لأنه تحصيل حاصل]، وهو ما يؤدي إلى إبطال المنطوق[293]. أما فيما يتعلق بـ (84) فإن المؤيدين يقولون: إنه عندما نزلت الآية، قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ «لأزيدنّ على السبعين»، وهذا يقود إلى استنتاج أن ما جاوز السبعين سيكون مختلفاً[294].

ومن بين الحجج المعارضة التي ذكرها منكرو مفهوم العدد لرفض هذا الاستنتاج ما يأتي:

ليس المراد من ذكر «السبعين» في الآية السابقة أن تحمل على حقيقتها، بل قصد بها المبالغة[295]. وأما سبب قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ «لأزيدنّ على السبعين»، فلإبداء حسن النية لاجتذابهم إلى الإسلام[296].

وفي نحو (85) يقول المنكرون أن نفي العدد الأعلى لا يعود إلى مفهوم المخالفة، بل هو راجع إلى انتفاء الدليل، وعندما لا يوجد دليل على العكس يستصحب الأصل[297].

وأخيراً يجدر بنا أن نذكر أن كل الحالات السابقة التي يستلزم فيها العدد الأكبر العدد الأصغر (كما هو الحال بين (68) و(69)، وبين (70) و(71)) أو العكس (كما هو الحال بين (74) و(75)) يمكن عدّها شواهد

لمفهوم الموافقة على الأقل في أحد معنييه.

سادسا: مفهوم الاستثناء:

وفقاً لهذا المفهوم، فإن (86) تستلزم (87):

(86) لا كريم إلا زيد.

(87) زيد كريم.

ويختلف هذا النوع من الاستنتاج عن النوع الأنموذجي من مفهوم المخالفة الذي سبقت مناقشته من حيث إنه ليس من الواضح أَكان الاستنتاج غير الصريح (أعني (87) جزءاً من المحتوى الإسنادي الوضعي للقولة (86) [أي أهو جزء من منطوقها؟] أم هو مفهوم منها. وقد ذهب القرافي الذي كتب أكثر من ستمائة صفحة عن الاستثناء إلى أن الاستنتاج الدال على حكم المستثنى (أي نحو (87) إنما هو مستنبط من الدلالة الالتزامية، وليس من دلالة المطابقة للقولة المحتوية على الاستثناء (نحو (86). وقد احتج بأن أدوات الاستثناء لم توضع إلا للاستثناء من الاسم العام. أما إعطاء المستثنى حكماً مخالفاً للمستثنى منه فليس مسألة وضعية، بل هي عقلية، إنها مسألة مبنية على فكرة أن التناقض يحتوي طرفين فقط يستلزم الاستثناء من أحدهما الدخول في الآخر، الذي هو نقيضه؛ ولذا فإذا افترضنا أن التناقض يشتمل على أكثر من طرفين، فإن الإخراج من طرف لا يستلزم الدخول في النقيض[298]. وبناء على ذلك، فإننا نتعامل هنا مع نوع خاص من مفهوم المخالفة، الذي لا يمكن إبطاله على اعتبار أنه حتميّ متعيِّن.

سابعا: مفهوم الحصر:

يحدث هذا المفهوم في القولات التي يكون فيها الموضوع أعم من حيث المفهوم (في مقابل الماصدق) من المحمول. أي عندما يحيل الموضوع على أفراد أكثر عدداً من المحمول[299]. وعلى سبيل المثال، عندما لا يكون

هناك دليل على أن كلمة «العالِم» مستخدمة للإشارة، فإن (88) تستلزم (89).

(88) العالِم في المدينة زيد.

(89) هناك عالم واحد فقط في المدينة.

وهناك جدل كبير فيما إذا كان مفهوم الحصر مستنبطاً من المنطوق أو من مفهوم المخالفة أو من العدول عن الرتبة الطبيعية المستخدمة عادة في الإسناد[300].

فهناك ـ إذن ثلاثة احتمالات للتعامل مع (89): إما

أ ـ أن تُعدّ من المنطوق.

ب ـ أو تُعدّ من الافتراض.

ج ـ أو تُعدّ من المفهوم.

وبعبارة أخرى إما أن نسوي (89) بـ (89 أ) أو بـ (89 ب) أو بـ (89 ج).

(89 أ) أقرُّ بأن هناك عالماً واحداً فقط في المدينة.

(89 ب) أفترض أنّ هناك عالماً واحداً فقط في المدينة.

(89 ج) أدل دلالة مفهوم على أن هناك عالماً واحداً فقط في المدينة.

ومن الواضح أنه من غير المرجّح ـ إن كان ممكناً على الإطلاق ـ أنّ (89 أ) حمل سليم لـ (88)؛ لأنه إذا كان (89) من منطوق (88)، فإن النسبة الخارجية للقضيتين ستتأثر بنفس الطريقة إذا ما نفيت (88)، ولكن من الواضح أن نفي (88) (المعبر عنه في (90) لا تأثير له على (89)، وذلك يعني أن (90) ما زالت تستلزم (89).

(90) العالم في المدينة ليس زيداً.

وهكذا يبقى احتمالان فقط صالحان هما (89 ب) و(89 ج)، وقد اختار مثبتو مفهوم الحصر (89 ج)،[301] ولكني أرى أن (89 ب) أصحّ استناداً إلى سببين:

الأول: أن مفهوم المخالفة كأي مفهوم خطابي قابل للإبطال دون وقوع في التناقض، لكن (89) ليست كذلك، والثاني: هو أنه من السمات المميزة للافتراض ـ كما سبقت الإشارة ـ أنه إذا كانت القولة س تقتضي ص، وس كانت كاذبة، فإن الافتراض يقتضي أن ص ينبغي أن تكون صادقة، وهذا تماماً ما يحدث في العلاقة بين (88) و(89).

ويرى أولئك الذين يقولون: إن الاستنتاج (92) ـ إذا أخذنا مثالا آخر ـ مستمد من العدول عن الترتيب الطبيعي أن المعتاد أن نقول «زيد صديقي» بدلا من أن نقول: (91)، فإذا عكس المتكلم هذا الترتيب بقوله (91)، فمن المرجح أن يفهم منه أنه قصد الدلالة على (92)[302].

(91) صديقي زيد.

(92) ليس لدي صديق غير زيد.

وتفسير هذا الاعتقاد هو أن «زيد صديقي» هو الترتيب الطبيعي؛ لأن الإسناد يخضع للقاعدة الشائعة التي تقتضي أن المحمول ينبغي أن يكون مساويا في عمومه للموضوع أو أعم منه،[303] وهو ما يعني أن (93) قولة مقبولة، ولكن (94) غير مقبولة، وللمحافظة على هذه القاعدة يحمل الموضوع دائماً على أنه مساوٍ للمحمول، أو أخص منه. ولمّا كان زيد جزئيا فينبغي أن يكون «صديقي» كذلك، أي أن قائل (91) يتحتم أن يكون له صديق واحد هو زيد.

(93) زيد إنسان.

(94) الإنسان زيد.

هوامش الفصل الخامس

(1) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 55؛ وينظر أيضاً السبكي، الإبهاج، 1/ 203؛ الأسنوي، 2/ 31؛ والتهانوي، 1/ 486.

(2) التهانوي، 1/ 486، وينظر فاخوري، علم الدلالة، ص 39.

(3) Saussure, *Course in General Linguistics*, pp. 13-15.

(4) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 120 ـ 121؛ وينظر أيضاً الأسنوي، 2/ 31.

(5) الآمدي (1986)، 1/ 36 ـ 37؛ ابن الحاجب، 1/ 120؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 121.

(6) التهانوي، 1/ 488.؛ وينظر فاخوري، علم الدلالة، ص 27.

(7) الهروي، 1/ 121.

(8) التهانوي، 1/ 488.

(9) الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 120.

(10) يختلف الذراع من قطر عربي إلى آخر: ففي سوريا يعادل 68سم، وفي مصر هناك ذراع بلدي يعادل 58سم، وذراع إسطنبولي يعادل 665م إلخ.

See Cowan (ed.), Arabic-English Dictionary, (dhira').

(11) الأسنوي، 2/ 31.

(12) ينظر ملاخسرو، 1/ 198.

(13) القرافي، شرح التنقيح، ص 23؛ وينظر أيضاً الأسنوي، 2/ 31 ـ 32.

(14) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 23.

(15) السبكي، الإبهاج، 1/ 204.

(16) ابن حزم، الإحكام، 1/ 41.

(17) الموصلي، 2/ 68. ويعلق ابن القيم أن الشائع هو تخصيص الدِّلالة (بكسر الدال) للمعنى الأول، والدلالة (بالفتح) للمعنى الثاني (2/ 68).

(18) الفناري، حاشية، 1/ 163.

(19) ينظر التهانوي، 1/ 489.

(20) السبكي، الإبهاج، 1/ 192.

(21) السبكي، الإبهاج، 1/ 191 ـ 192.

(22) التهانوي، 1/ 492.

(23) السابق.

(24) يمكن للمرء أن يجد ـ في كتب الأصول ـ بعض التصريحات التي تشير إلى أن الأصوليين يتبنون رأي اللغويين، وليس المناطقة، فملاّخسرو ـ مثلا ـ يذكر أن الدلالة عند الأصوليين لا تعتبر إلا إذا ارتبطت بالقصد (ملاّخسرو، 1/ 227)، ولكن هذا ليس صحيحاً على إطلاقه.

(25) الشربيني، 1/ 236.

(26) ابن الحلبي، ص 370؛ وينظر ابن الملك، ص 369.
(27) القرافي، شرح التنقيح، ص 24؛ الأنصاري، 1/ 181 ـ 182.
(28) القرافي، شرح التنقيح، ص 96 ـ 97.
(29) ينظر السابق.
(30) ينظر السابق.
(31) ينظر السابق.
(32) ينظر السابق، 25.
(33) لتعريف التضمن entailment ينظر

Lyons, *Linguistic Semantics*, p.117, idem, *semantics*, 1/165, Kempson, *Semantic Theory*, p.39, Crystal, *A Dictionary of Linguistics*, p.122 (entailment); Levinston, *Pragmatics*, pp.174-175; Bussmann, *Routledge Dictionary*, p.220-221 (implication).

(34) See Kempson, *op. cit., pp.* 3-4; Crystal, *op. cit.*, p.122 (entailment); Levinston, *Pragmatics*, pp.174-175.
(35) Crystal, *op. cit.*, p.122 (entailment).
(36) ينظر الرازي، 1/ 82 ـ 83.
(37) لوضع هذه القولات في السياق، ينبغي أن نلاحظ أن هذا يؤلف جزءا من سياسة هدفها القضاء على الرق، وتحرير أكبر عدد ممكن من العبيد.
(38) الأسنوي، 2/ 32.
(39) السابق.
(40) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 56 (الدلالة اللفظية والوضعية).
(41) الرازي، 1/ 76.
(42) الأسنوي، 2/ 32.
(43) ينظر ملاّخسرو، 1/ 303؛ المطيعي، سلّم 2/ 35.
(44) ينظر المطيعي، سلّم 2/ 34.
(45) المرجاني، حاشية على شرح التوضيح على التنقيح، 2/ 29.
(46) القرافي، شرح التنقيح، ص 26.
(47) الآمدي (1986)، 1/ 36 ـ 37؛ العضد، 1/ 120؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 121.
(48) ينظر الرازي، 1/ 58؛ السبكي، متن جمع الجوامع، 1/ 238؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 203؛ المحلي، 1/ 238؛ البناني، 1/ 238 ـ 239.
(49) ينظر السبكي، الإبهاج، 1/ 203.
(50) ينظر البناني، 1/ 239؛ المطيعي، سلّم 2/ 31.
(51) القرافي، شرح التنقيح، ص 12 ـ 13.
(52) السابق ص 13.
(53) See Lyons, *Linguistic Semantics*, p.108.

(54) Simpson and Weiner, *The Oxford English Dictionary*, X1L20.

(55) See Lyons, *Linguistic Semantics*, p.114-116.

(56) ينظر ابن تيمية، الرد، 1/64.

(57) هذا المصطلح مستخدم كثيرا في علم الأصول، ينظر على سبيل المثال الرهاوي، ص 512.

(58) أخذت الترجمات الإنجليزية للمصطلحات الثلاثة الأخيرة من كمالي Kamali، ولكن لأسباب منهجية فضلت استخدام the express meaning بدلا من the explicit meaning الذي استخدمته لمصطلح «عبارة النص».

See Kamal, *Principles*, p., 124.

(59) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 79.

(60) ينظر ابن الملك، ص 522.

(61) القرآن الكريم، 2/275.

(62) ينظر التهانوي، 2/1407 (النص).

(63) ينظر محب الله، 1/407؛ صدر الشريعة، 2/1 ـ 2؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/2 ـ 4؛ الرهاوي، ص 522؛ المطيعي، سلّم 2/195.

(64) See Lyons, *Semantics*, 2/503.

(65) النسفي، متن المنار، ص 521 ـ 522.

(66) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 16؛ ينظر أيضاً البزدوي، ص 174 ـ 175؛ البخاري، 174 ـ 175.

(67) القرآن الكريم، 2/233.

(68) ينظر السرخسي، 1/237؛ البخاري، 178 ـ 179، ابن الملك، ص 523، الرهاوي، 523، ابن الحلبي، 523 ـ 524، النسفي، تفسير النسفي، 1/117 ـ 118.

(69) يعزّز هذا الاستنتاج كثيرا بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ «أنت ومالك لأبيك». ينظر السرخسي، 1/237؛ البزدوي، ص 178 ـ 179؛ ابن الملك، ص 523؛ الرهاوي، 523؛ ابن الحلبي، 523 ـ 524؛ See Kamal, *Principles*, p., 125.

(70) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 126 (النظم).

(71) القرآن الكريم، 8/59.

(72) النسفي، متن المنار، ص 521 ـ 522؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 16؛ وينظر أيضاً البزدوي، ص 174 ـ 175؛ السمرقندي، 1/567؛ محب الله، 1/407؛ صدر الشريعة، 2/1.

(73) النسفي، متن المنار، ص 521 ـ 522؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 16؛ وينظر أيضاً البزدوي، ص 174 ـ 175؛ صدر الشريعة، 2/1.

(74) السرخسي، 1/236؛ ابن الملك، ص 522؛ السمرقندي، 1/567.

(75) السمرقندي، 1/567.

(76) البخاري، ص 184.

(77) يعرف الغزالي هذا النوع من المعنى بأنه «فهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق

الكلام ومقصوده» الغزالي، المستصفى، 2/ 190.

(78) القرآن الكريم، 17/ 23.

(79) محب الله، 1/ 408.

(80) الباجي، 2/ 440؛ السرخسي، 1/ 241؛ السمرقندي، 1/ 570؛ ابن الملك، ص 528؛ الرهاوي، ص 526؛ زاده، ص 528.

(81) الباجي، 2/ 440؛ السمرقندي، 1/ 570.

(82) Weiss, The Search, p. 490.

(83) الآمدي (1986)، 3/ 77؛ See Weiss, The Search, p. 490.

(84) الآمدي (1986)، 3/ 77؛ See Weiss, The Search, p. 490؛ ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 173.

(85) الآمدي (1986)، 3/ 77؛ See Weiss, The Search, p. 490.

(86) البخاري، ص 185.

(87) الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 425؛ الشيرازي، التبصرة، ص 227 ـ 228.

(88) المحلي، 1/ 244.

(89) الشربيني، 1/ 244.

(90) الغزالي، المستصفى، 2/ 191.

(91) البخاري، ص 189؛ التهانوي، 2/ 1239 (المقتضى).

(92) السرخسي، 1/ 248.

(93) القرآن الكريم، 4/ 23.

(94) البخاري، ص 188.

(95) السرخسي، 1/ 251؛ الغزالي، المستصفى، 1/ 347 ـ 348؛ الآمدي (1986)، 3/ 72؛ See Weiss, The Search, p. 483؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 55.

(96) محب الله، 1/ 411.

(97) ابن الملك، ص 534.

(98) البخاري، ص 189.

(99) ابن الملك، ص 534.

(100) البخاري، ص 189.

(101) Al-Shaafi'ii, *Treatise*, p.103.

(102) القرآن الكريم، 12/ 82.

(103) ينظر ابن تيمية، فتاوى، 20/ 463؛ الموصلي، 2/ 98 ـ 99.

(104) See, e.g., Simpson and Weiner, *The Oxford English Dictionary*, (town); Summers and Others, Longman Dictionary,(town); Hanks and Others, Collins Dictionary, (town).

(105) الموصلي، 2/ 100.

(106) القرآن الكريم، 5/ 3.

(107) القرآن الكريم، 5/ 1.

(108) القرآن الكريم، 4/ 23.
(109) الموصلي، 2/ 103.
(110) السابق، 2/ 104.
(111) السرخسي، 1/ 249 ـ 250؛ السمرقندي، 1/ 573؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 1/ 23 ـ 24؛ ابن الملك، ص 538 ـ 541؛ الرهاوي، 538 ـ 540؛ الأنصاري، 1/ 412.
(112) السرخسي، 1/ 251 ـ 253؛ البزدوي، ص 188 ـ 194؛ السمرقندي، 1/ 573 ـ 576.
(113) لمناقشة هذه التفريقات، ينظر ابن الملك، ص 535 ـ 538؛ الرهاوي، 536 ـ 538؛ ابن الحلبي، 535 ـ 538.
(114) البخاري، ص 191 ـ 192؛ المحلي، 1/ 239؛ البناني، 1/ 239.
(115) الشافعي، الرسالة، تحقيق شاكر، ص 512 ـ 517؛ Al-Shaafi'ii, *Treatise*, p.102-103, 308-309.
(116) ينظر البصري، 1/ 296 ـ 299.
(117) ينظر الباجي، ص 438 ـ 441.
(118) ينظر الجويني، 1/ 448 ـ 453.
(119) للاطلاع على مناقشة عميقة للتفريق بين المنطوق what is said والمفهوم what is implicated في البراغماتية الحديثة، ينظر مثلا
Grice (1991), pp. 305-315; Harnish, "Logical Form and Implicature", pp.316-364; Sadock, "On Testing for Conversational Implicature", pp. 365-367; Recanati, "The Pragmatics of What Is Said", pp. 106-107.
(120) See Levinson, *Pragmatics*, p. 127.
(121) Grice (1975), p. 307.
(122) للاطلاع على مناقشة موسّعة لحرف العطف «الواو»، ينظر الآمدي (1986)، 1/ 96 ـ 102، ابن الحاجب، 1/ 189 ـ 192، العضد، 1/ 189 ـ 192؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 190 ـ 192؛ الشريف الجرجاني، حاشية على شرح العضد، 1/ 190 ـ 192. وللاطلاع على معاني الأدوات على وجه العموم، ينظر الآمدي (1986)، 1/ 94 ـ 105؛ السبكي، متن جمع الجوامع، 1/ 335 ـ 365؛ المحلي، 1/ 335 ـ 365؛ البناني، 1/ 335 ـ 365؛ الشربيني، 1/ 335 ـ 365.
(123) Grice (1975), p. 56; Grice (1991), p. 314.
(124) Levinson, *Pragmatics*, p. 127.
(125) Grice (1975), pp. 311.
(126) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 33 (التعريض)؛ التهانوي، 2/ 1287 (الكناية).
(127) التهانوي، 1/ 216.
(128) See Grandy, Doing Pragmatics, p. 45.
(129) Grice (1975), p. 56; Grice (1991), p. 314.
(130) Grice (1975), pp. 43-58; Grice (1991), pp. 306-315; Sadock, "On Testing for Conversational Implicature", pp. 365-367; Levinson, *Pragmatics*, p. 131;

Grandy, Doing Pragmatics, p. 48.

(131) كان أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي فيلسوفاً مسلما، ومتكلما أشعريا، وفقيها شافعيا (450/ 1058 ـ 504/ 1111). شرع في ثلاثينياته الأولى في دراسة فردية معمقة في المنطق والفلسفة، وكتب كتابين متميزين في الفلسفة: «مقاصد الفلاسفة»، الذي شرح فيه فلسفة الفارابي، وابن سينا، و«تهافت الفلاسفة»، الذي بيّن فيه كيف أن عقائد الفيلسوفين المذكورين لا تنسجم مع الدين الإسلامي. أما إسهام الغزالي الجوهري في علم أصول الفقه، فقد أودعه في كتابه «المستصفى»، الذي يتجسّد فيه تأثير الفلسفة الإغريقية على منهجه في هذا العلم تجسّداً واضحا، فتمكن من أن يُدمج المنطق في الدين.

See Lewis, Pellat and Schacht, *Encyclopaedia of Islam*, (1038-1041).

(132) الغزالي، المستصفى، 1/ 316.

(133) السابق، 1/ 317، 2/ 186.

(134) السابق، 2/ 228.

(135) الآمدي (1986)، 3/ 71.

(136) Weiss, The Search, p. 482.

الآمدي (1986)، 3/ 71.

(137) القرآن الكريم، 51/ 56.

(138) ابن الحاجب، 2/ 171؛ العضد، 2/ 172؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 171.

(139) القرآن الكريم، 5/ 41.

(140) Weiss, The Search, p. 600.

الآمدي (1986)، 3/ 279.

(141) Weiss, The Search, p. 601.

الآمدي (1986)، 3/ 280.

(142) الآمدي (1986)، 3/ 280 ـ 281.

(143) الآمدي (1986)، 3/ 281؛ Weiss, The Search, p. 601.

(144) القرآن الكريم، 2/ 222.

(145) ابن الحاجب، 2/ 171؛ العضد، 2/ 171 ـ 172؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 171.

(146) التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 171؛ وينظر أيضاً العضد، 2/ 171.

(147) Grice (1991), p. 311.

(148) الشافعي، الرسالة، تحقيق شاكر، ص 512 ـ 517؛ Al-Shaafi'ii, *Treatise*, p. 308-309.

(149) Al-Shaafi'ii, *Treatise*, p. 308.

(150) الجويني، 1/ 449.

(151) القرآن الكريم، 4/ 10.

(152) السبكي، متن جمع الجوامع، 1/ 240 ـ 241؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 368 ـ 369؛ المحلي، 1/ 240 ـ 242؛ البناني، 1/ 240 ـ 242؛ الأنصاري، 1/ 409؛ وينظر أيضاً السبكي، الإبهاج، 1/ 203.

(153) استخدم بعض الأصوليين «لحن الخطاب» للإشارة إلى مفهوم الموافقة (الآمدي (1986)، 3/ 47؛ ابن الحاجب، 2/ 172)، في حين استخدمه آخرون مرادفاً لمفهوم المخالفة (الأسنوي، 2/ 205).

(154) الآمدي (1986)، 3/ 77؛ Weiss, The Search, p. 490؛ ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 172 ـ 173؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 173.

(155) Hallaq employs *'a minori ad maius'* for (a) and *'maiori ad minus'* for (b). See Hallaq, "Non-analogical Arguments ", p.289; see also Weiss, The Search, p.486.

(156) القرآن الكريم، 99/ 7 ـ 8.

(157) See Weiss, The Search, p. 488; الآمدي (1986)، 3/ 76.

(158) القرآن الكريم، 3/ 75.

(159) ينظر العضد، 2/ 173.

(160) الآمدي (1986)، 3/ 75؛ Weiss, The Search, p. 487.

(161) الغزالي، المستصفى، 2/ 190.

(162) الجويني، 1/ 451 ـ 452؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 190؛ الآمدي (1986)، 3/ 75؛ وينظر أيضاً المحلي، 1/ 243 ـ 244؛ البناني، 1// 243 ـ 244؛ الشربيني، 1// 244.

(163) الآمدي (1986)، 3/ 77 ـ 78؛ ابن الحاجب، 2/ 173، العضد، 2/ 173.

(164) الجويني، 1/ 451 ـ 452.

(165) السمرقندي، 1/ 444 ـ 445.

(166) الجويني، 1/ 451 ـ 452.

(167) الدريني، المناهج، ص 403.

(168) السبكي، الإبهاج، 1/ 375 ـ 376؛ الأسنوي، 2/ 215؛ ينظر أيضاً الأنصاري، 1/ 417.

(169) ابن الحاجب، 2/ 171؛ العضد، 2/ 171 ـ 172؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 171.

(170) ينظر ـ على سبيل المثال ـ القرافي، شرح التنقيح، ص 56، الأسنوي، 2/ 215.

(171) السبكي، الإبهاج، 1/ 376؛ الأسنوي، 2/ 215 ـ 216.

(172) الأنصاري، 1/ 417.

(173) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 208 ـ 209؛ المحلي، 1/ 255؛ ابن الملك، ص 552.

(174) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 85.

(175) ينظر صدر الشريعة، 2/ 35.

(176) ينظر الشيرازي، التبصرة، ص 223؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 437؛ ابن الحاجب، 2/ 179؛ العضد، 2/ 179 ـ 180؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2// 179 ـ 180.

(177) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 91 ـ 92؛ ابن الحاجب، 2/ 179؛ العضد، 2/ 179 ـ 180؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2// 179 ـ 180؛ الأنصاري، 1/ 416.

(178) ينظر الشيرازي، التبصرة، ص 223؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 437 ـ 438؛ الآمدي (1986)، 3/ 92؛ ابن الحاجب، 2/ 179؛ العضد، 2/ 180؛ التفتازاني، حاشية على شرح

العضد، 2/ 180؛ الأنصاري، 1/ 416.

(179) ينظر البصري، 1/ 155 ـ 156.
(180) الجويني، 1/ 473 ـ 474.
(181) ينظر الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 442.
(182) ينظر الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 438؛ الجويني، 1/ 473.
(183) ابن تيمية، فتاوى، 31/ 114.
(184) السابق، 31/ 140.
(185) ينظر السابق، 31/ 113 ـ 114، 117 ـ 118؛ وينظر أيضاً الآمدي (1986)، 3/ 91.
(186) الشيرازي، التبصرة، ص 225؛ الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 438.
(187) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 192 ـ 193.
(188) ينظر الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 438 ـ 439؛ الآمدي (1986)، 3/ 90.
(189) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 90.
(190) ينظر البصري، 1/ 216 ـ 217؛ وينظر أيضاً الآمدي (1986)، 3/ 90.
(191) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 92 ـ 93.
(192) البصري، 1/ 218 ـ 219. ينبغي أن نشير إلى أن البصري لم يعترض على هذه الحجة بالذات، بل على حجة أخرى مشابهة، ولكنه اقتبس هنا لتطابق الحجتين.
(193) Sadock, "On Testing for Conversational Implicature", p.374; see Barton, Nonsentenial Constituents, p.148.
(194) Sadock, "On Testing for Conversational Implicature", p.374.
(195) للاطلاع على هذه الحجة، وأمثلة أخرى، ينظر الشيرازي، التبصرة، ص 222؛ الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 432 ـ 433؛ الجويني، 1/ 461 ـ 462؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 199؛ الآمدي (1986)، 3/ 84 ـ 85.
(196) ينظر الجويني، 1/ 462؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 199؛ الآمدي (1986)، 3/ 85.
(197) ينظر الجويني، 1/ 463.
(198) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 211؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 374.
(199) صدر الشريعة، 2/ 31؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 31.
(200) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 211 ـ 212.
(201) ينظر ابن الحاجب، 2/ 176؛ العضد، 2/ 177؛ المرجاني، حاشية على شرح التوضيح على التنقيح، 2/ 213؛ محب الله، 1/ 420؛ الأنصاري، 1/ 420.
(202) الرهاوي، ص 564.
(203) ينظر ـ مثلا ـ الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 438؛ الجويني، 1/ 473؛ العضد، 2/ 180؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 182؛ محب الله، 1/ 416؛ الأنصاري، 1/ 416.
(204) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 90 ـ 91.
(205) ينظر البصري، 1/ 158؛ الآمدي (1986)، 3/ 85 ـ 86؛ Weiss, The Search, p. 497؛ العضد، 2/ 175؛ الشربيني، 1/ 249؛ ابن تيمية، فتاوى، 31/ 182.
(206) ينظر الباجي، 2/ 449؛ الجويني، 1/ 463؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 200؛ التفتازاني،

حاشية التلويح، 2/ 31 ـ 32.

(207) ينظر الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 436؛ الشيرازي، التبصرة، ص 222 ـ 223.

(208) ينظر الشيرازي؛ شرح اللمع، 1/ 436.

(209) الشربيني، 1/ 257.

(210) التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 183.

(211) See, e.g., Leech, *Principles of Pragmatics*, p.85; Mey, *Pragmatics*, p. 102.

(212) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 200؛ الآمدي (1986)، 3/ 85. وللاطلاع على علاقة مبدأ البيان بهذه الاستنتاجات ونحوها، ينظر ابن تيمية، فتاوى، 1/ 135، 138.

(213) ينظر ابن الحاجب، 2/ 176؛ العضد، 2/ 175؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 31 ـ 32.

(214) ينظر التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 31 ـ 32.

(215) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 200 ـ 201؛ العضد، 2/ 175؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 31 ـ 32؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 375.

(216) ينظر ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 174؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 28، 33 ـ 35؛ المحلي، 1/ 246 ـ 247؛ الأنصاري، 1/ 414.

(217) ينظر الشربيني، 1/ 257.

(218) ينظر ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ المحلي، 1/ 245؛ البناني، 1/ 245.

(219) ينظر ابن تيمية، فتاوى، 31/ 117.

(220) السابق، 31/ 137.

(221) ينظر السابق.

(222) Grice (1975), p. 45; Grice (1991), p. 308.

(223) Grice (1975), p. 52; Grice (1991), p. 311.

(224) Harnish, "Logical Form and Implicature", p.340.

(225) Gazdar, *Pragmatics*, p.51.

(226) See, Leech, *Principles of Pragmatics*, p.85.

(227) الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 436؛ الشيرازي، التبصرة، ص 222 ـ 223.

(228) Leech, *Principles of Pragmatics*, p.85.

(229) *Ibid*., p.85-86.

(230) ينظر الجويني، 1/ 466 ـ 469.

(231) ينظر ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 174؛ ابن تيمية، فتاوى، 31/ 138؛ ابن الملك، ص 547 ـ 548؛ ابن الحلبي، ص 547؛ الأنصاري، 1/ 414.

(232) الآمدي (1986)، 3/ 94.

(233) القرآن الكريم، 17/ 31.

(234) ينظر الجويني، 1/ 512 ـ 513؛ Weiss, The Search, p. 495.

(235) ينظر ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 174؛

ابن تيمية، فتاوى، 31/ 138؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 34؛ المحلي، 1/ 246؛ ابن الملك، ص 548؛ الأنصاري، 1/ 414.

(236) القرآن الكريم، 4/ 23.

(237) القرافي، شرح التنقيح، ص 272؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 273.

(238) ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 174؛ ابن تيمية، فتاوى، 31/ 138؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 34؛ المحلي، 1/ 246؛ ابن الملك، ص 548؛ الأنصاري، 1/ 414؛ Kamali, *Principles*, p., 134.

(239) Levinson, *Pragmatics*, p.115-116.

(240) *Ibid.*, p.116.

(241) ابن الحاجب، 2/ 173؛ العضد، 2/ 174؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 174؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 34؛ المحلي، 1/ 246؛ الأنصاري، 1/ 414؛ Kamali, *Principles*, p., 133.

(242) Leech, *Principles of Pragmatics*, p.86.

(243) *Ibid.*

(244) ينظر، الفناري، حاشية، 2/ 38؛ البناني، 1/ 247؛ الشربيني، 1/ 246.

(245) للاطلاع على حجج ضد هذا النوع من مفهوم المخالفة، ينظر البصري، 148 ـ 149؛ الباجي، 2/ 448؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 435 ـ 437؛ الشيرازي، التبصرة، ص 222 ـ 223؛ الجويني، 1/ 471 ـ 472؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 193؛ ابن الحلبي، ص 549.

(246) ابن الحاجب، 2/ 182؛ العضد، 2/ 182.

(247) ينظر الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 436؛ الشيرازي، التبصرة، ص 222 ـ 223.

(248) السبكي، متن جمع الجوامع، 1/ 250 ـ 251؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 203، المحلي، 1/ 250 ـ 251؛ البناني، 1/ 250 ـ 251؛ الفناري، حاشية، 2/ 31.

(249) صدر الشريعة، 2/ 32 ـ 33؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 174؛ التفتازاني، حاشية التلويح، 2/ 34 ـ 35؛ السبكي، الإبهاج، 1/ 378؛ البناني، 1/ 250 ـ 251.

(250) القرآن الكريم، 1/ 1.

(251) القرآن الكريم، 15/ 17.

(252) ابن الملك، ص 563؛ الرهاوي، ص 563.

(253) القرآن الكريم، 5/ 44.

(254) القرآن الكريم، 6/ 38.

(255) الرهاوي، ص 563 ـ 564.

(256) القرافي، شرح التنقيح، ص 81.

(257) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 62.

(258) القرافي، شرح التنقيح، ص 82.

(259) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 62.

(260) القرافي، شرح التنقيح، ص 85.

(261) ينظر ـ مثلا ـ العضد، 2/ 181.

(262) القرافي، شرح التنقيح، ص 85.
(263) ينظر السابق. وينبغي أن نلحظ هنا أن منكري هذا النوع من المفهوم ينكرون أن الشرط النحوي يحمل على «لا ص إلا إذا كان س». ينظر الآمدي (1986)، 3/100؛ ابن الملك، ص 563 ـ 564.
(264) ينظر البصري، 1/144 ـ 145؛ العضد، 2/181؛ التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/181؛ الرهاوي، ص 564.
(265) ينظر البصري، 1/141.
(266) Levinson, *Pragmatics*, p.146.
(267) القرآن الكريم، 65/6.
(268) الباجي، 2/452.
(269) ينظر الأنصاري، 1/422؛ المطيعي، سلم، 2/217.
(270) ينظر الأنصاري، 1/421.
(271) التفتازاني، حاشية التلويح، 1/322.
(272) See Lyons, *Semantics*, 1/144-145.
(273) See Lyons, *Linguistic Semantics*,, p.167.
(274) See Cann, *Formal Semantics*, pp.70-74.
(275) ينظر الباجي، 2/453 ـ 455؛ البصري، 1/145 ـ 146.
(276) القرآن الكريم، 2/222.
(277) ينظر الباجي، 2/454، 456؛ الغزالي، المستصفى، 2/208؛ ابن الحاجب، 2/181؛ العضد، 2/181.
(278) ينظر الباجي، 2/455؛ الغزالي، المستصفى، 2/208.
(279) ينظر الباجي، 2/454 ـ 455؛ الغزالي، المستصفى، 2/208.
(280) ينظر الباجي، 2/454 ـ 455.
(281) القرآن الكريم، 2/222.
(282) ينظر القرافي، شرح التنقيح، ص 96 ـ 97.
(283) ينظر السابق، 96 ـ 97.
(284) ينظر السابق.
(285) ينظر السابق.
(286) ينظر البصري، 1/146.
(287) ينظر الآمدي (1986)، 3/80 ـ 81؛ العضد، 2/175.
(288) ينظر البصري، 1/146 ـ 147؛ الأسنوي، 2/222 ـ 223.
(289) ينظر البصري، 1/146 ـ 148؛ الآمدي (1986)، 3/103 ـ 104؛ الأسنوي، 2/221 ـ 223.
(290) يعتقد الدلاليون والبراغماتيون المحدثون أن عبارة مثل «الزوجان لهما بنتان» «تستلزم عادة أن الزوجين لهما بنتان فقط (لا أكثر)».
Lyons, *Linguistic Semantics*,, *p.288; Harnish, "Logical Form and Implicature"*,

p.341; Recanati, "The Pragmatics of What Is Said", p.115; Carston, "ImplicatureÛ Explicature ", p.46; Levinson, Pragmatics, p.106; Leech, Principles of Pragmatics, p.88.

(291) القرآن الكريم، 9/ 80.

(292) القرآن الكريم، 24/ 4.

(293) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 88 ـ 89؛ العضد، 2/ 179؛ الشيرازي، شرح اللمع، 1/ 433 ـ 434.

(294) ينظر الباجي، 2/ 450؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 195؛ الآمدي (1986)، 3/ 82؛ ابن الحاجب، 2/ 176؛ العضد، 2/ 177 ـ 178.

(295) ينظر ابن الحاجب، 2/ 176؛ العضد، 2/ 177 ـ 178.

(296) ينظر الآمدي (1986)، 3/ 82.

(297) ينظر المطيعي، سلّم 2/ 221 ـ 222.

(298) ينظر القرافي، الاستغناء في الاستثناء، ص 472 ـ 473؛ القرافي، شرح التنقيح، ص 56.

(299) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 183.

(300) ابن الحاجب، 2/ 183؛ العضد، 2/ 183 ـ 185.

(301) ينظر التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 2/ 183.

(302) الجويني، 1/ 479 ـ 481؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 207؛ ابن الحاجب، 2/ 183؛ العضد، 2/ 183 ـ 185.

(303) ينظر الغزالي، المستصفى، 2/ 207؛ ابن الحاجب، 2/ 183؛ العضد، 2/ 183 ـ 185. وللاطلاع على فكرة مشابهة ينظر Cooper, *Philosophy*, pp.95,98.



الخاتمة

هناك اعتقاد شائع بين الباحثين في علم الإبلاغ communication، وعلم التخاطب pragmatics أنه في الحقبة الأخيرة فقط بدأ النظر إلى التخاطب اللفظي communcution verbal على أنه يجمع بين الترميز coding (وهو ما يسميه الأصوليون «الوضع»)، والعمليات الاستنتاجية معاً. وطبقاً لسبربر Sperber، وويلسون Wilson، فإنه «منذ أرسطو حتى علم العلامات الحديث كانت كل نظريات التخاطب مؤسسة على أنموذج مفرد single model أسمياه أنموذج الترميز code model»[1] [يمكن ترجمته بأنموذج الوضع]، ويدّعيان أنه في السنوات الأخيرة «اقترح عدد من الفلاسفة من أبرزهم بول قرايس Paul Grice، وديفيد لويس David Lewis أنموذجاً مختلفاً إلى حد ما»، وهو ما سماه سبربر، وويلسون الأنموذج الاستنتاجي «the inferential modela» الذي يقتضي أن «التخاطب يتحقق باستخدام دليل، وحمله على محمل ما interpretinga»[2]. وقد بينت دراستي هذه أن هذا مجانب للصواب؛ إذ إن علماء الأصول المسلمين السنّة وضعوا على الأقل أنموذجين تخاطبيين

للتخاطب النصي منذ قرون طويلة مضت. وهما أنموذج الجمهور والأنموذج السلفي. وكلا هذين الأنموذجين يفترض أن التخاطب الناجح لا يمكن أن يتم بالاقتصار على «تركيب الرسائل وتفكيكها encoding and decoding».

وضمن الأصول النظرية للجمهور the mainstream framework هناك خلاف في الإجابة عن السؤال الآتي: أوضعت الألفاظ للأشياء الخارجية أم للصور الذهنية لتلك الأشياء؟ ويذهب كلا الرأيين إلى أن لغة الأجيال المتأخرة تضعها، وتحددها determinate الأجيال المتقدمة، ولكن يختلف الرأيان في الكيفية التي ترتبط فيها القولة التي يستخدمها متكلم ما بالوضع: إذ يدعي الرأي الأول أن كل قولة مستعملة إنما هي مقيسة على قولة متشابهة سبق للواضع أن استخدمها، في حين يدعى الرأي الآخر أن الواضع إنما وضع» معجم المفردات lexicon»، والأنظمة القواعدية للغة على نحو كلي universal.

ويشمل هذا القواعد الاشتقاقية لصوغ الكلمة، والقواعد النحوية لتوليد الجملة. ولذا فإن كل قولة يستخدمها المتكلم تؤخذ على أنها تحققٌ لمجموعة من القواعد، والأنماط، والحقائق الكلية الموضوعة سلفاً. وبما أن المتكلمين لا يتكلمون حرفيّا دائما بسبب السمات اللبسية problemtic المتأصلة في اللغة، فإن الوصول إلى قصد المتكلم يتوقف على القرينة. وهكذا فإن المعاني الحرفية محكومة بالوضع، وتفهم بالرجوع إليه، في حين يتوصل إلى مقاصد المتكلمين من طريق السياق.

ومن الافتراضات الأساسية لهذه النظرة المفهومية conceptul ـ الأكثر هيمنة في الفكر الإسلامي من منافستها ـ الدعوى الضمنية بأن معرفة الوضع النوعي قد تسمح للمتكلم بتوليد عدد غير محدود من القولات من كل تركيب مجرد. وينظر إلى كل قولة مولّدة على أنها تجلٍّ لمنوال موضوع سلفاً. وتستمد كل قولة مولّدة خصوصيتها من كونها مختارة للتعبير عن قصد

المتكلم؛ ولذا فإن كل قولة مستخدمة في موقف تخاطبي ما تنتمي جزئياً إلى الوضع وجزئياً إلى الاستعمال

فما ينتمي إلى الوضع إنما هو المفردات المعجمية، والمناويل القواعدية المستخدمة في القولة. وما ينتمي إلى الاستعمال هو اختيار المتكلم للمفردات المعجمية المعنية بخصوصها فضلا عن اختيار المناويل القواعدية المعنية بخصوصها، والطريقة التي رُكبّت بها الوحدات المعجمية والقواعدية، ونُظمت، ورُبطت بالمقام التخاطبي.

وهكذا فإن الحكم على قولةٍ ما بأنها ليست صحيحة التركيب يعزى إلى خروجها عن المناويل التركيبية الشائعة في حين يعزى الحكم على قولة ما بأنها صادقة أو كاذبة، مقبولة أو غير مقبولة، إلى القضية التي تعبر عنها الجملة التي اختارها المتكلم.

أما فيما يتعلق بالضمائر الشخصية والمعارف بعامة (وقد عالجها الاصوليون معالجة خاصة) فيمكن أن نستنتج من مناقشتنا للقرافي أن دلالاتها الكلية محكومة بالوضع، وإشاراتها المعنية محكومة بالاستعمال.

أما العنصر الثالث في أنموذج الجمهور للتخاطب (بعد أن عرفنا أن الأول الوضع والثاني الاستعمال) فهو الحمل، الذي يعرّف بأنه اعتقاد السامع مراد المتكلم. ويفترض الأصوليون أن المتخاطبين يتّبعون قواعد norms معينة في عمليات التخاطب؛ ويشتمل أنموذجهم للتخاطب على مجموعة من الأصول. وقد فرّقت بين نوعين من هذه الأصول: الأولى ـ وقد أبقيت على تسميتها أصولا bases ـ ؛ لأنها تصف الخطاب في صورته المثلى، تلك الصورة التي تتفق مع (مقتضيات) الوضع. والأخرى ـ وسميتها مبادئ principles ـ ؛ لأنها تصف سلوك المتخاطبين في أثناء العملية التخاطبية. وبينما يؤدي العدول عن الأصول إلى توليد بعض الأغراض البلاغية، يؤدي انتهاك المبادئ إلى مشاكل في التخاطب. وعلى سبيل المثال إذا عدل المتكلم

عن أصل الحقيقة (وهو أن الحقيقة هي الأصل) فسيحمل كلامه على المجاز، أما إذا انتهك مبدأ الصدق (أي الأصل أن المتكلم صادق)، فسيحمل كلامه على أنه كذب، الأمر الذي يؤدي إلى إخفاق عملية التخاطب.

والسبب هو أنه في حالة انتهاك الأصول اللغوية، ينصب المتكلم قرينة تدل على العدول، وهو ما يجعل قصده واضحاً لمخاطبيه. أما في حالة انتهاك الأصول التخاطبية، فإن المتكلم يقصد تضليل مخاطبه.

وثمة مبادئ خمسة تحكم عملية التخاطب:

1. مبدأ الاستصحاب (وهو افتراض الحالة السابقة): بمقتضى هذا المبدأ فإن الكلام يحمل على أصل من الأصول ما لم يكن هناك دليل على مخالفة ذلك.

2. مبدأ البيان (أي أن الأصل أن المتكلم يميل إلى جعل قصده واضحاً لمخاطبه): ولكي يوصف المتكلم بأنه طبّق هذا المبدأ عليه أن يقصد أن يُحمل كلامه على ظاهره، وإلا فسيكون قاصداً شيئاً لا يدل عليه خطابه.

ومن ثمّ، فعلى المتكلم إما أن يستخدم كلامه بطريقة مطابقة لمقتضيات الوضع، أو ينصب قرينة تدل على عدوله عما يقضيه الوضع.

أي أن عليه أن يتبع الأصول اللغوية أو يقدم دليلاً سياقياً صالحاً لإظهار أنه قد عدل عن واحد أو أكثر من الأصول اللغوية.

ولذا فإنه عند انتهاك أصل الحقيقة، ينبغي للمتكلم أن ينصب للسامع نوعين من القرائن:

(أ) قرينة صارفة للإشارة إلى عدوله عن المعنى الأصلي.

(ب) قرينة دالة للإشارة إلى المعنى المقصود.

3. مبدأ صدق المتكلم: يذكر الأصوليون أنه عندما يبدو ظاهر كلام

المتكلم مخالفاً للواقع، ينبغي أن يحمل الكلام على المجاز إذا ما عُلم أو ظُنّ أن المتكلم لا يكذب.

أما إذا افترض المخاطبُ كذبَ المتكلم فسيتوقف عن عملية الإعمال.

وهكذا لكي تؤدي اللغة وظيفتها أداء سليماً علينا أن نحمل كلام المتكلم على الصدق ما لم يكن هناك دليل على العكس.

4. مبدأ الإعمال: طبقاً لهذا المبدأ المؤسَّس على افتراض أن المخاطبين لهم مصالح مشتركة في مخاطبة بعضهم بعضاً، ينزع السامع إلى إعمال الخطاب والسياقات المناسبة باستثمار إمكاناتها التخاطبية إلى الحد الاقصى بوصفها المفتاح لمقصد المتكلم. فإن كان هناك دليل على أن الألفاظ لم تستخدم في معانيها الحقيقية، فستحمل على المجاز لكي نتجنب إلغاء الكلام، وترك الألفاظ بدون مقصد.

5. مبدأ التبادر: يعد التبادر المعيار الأول الذي يعتمد عليه المخاطب في اختياره الحمل السليم؛ إذ من الشائع عند الأصوليين الاعتقاد بأن أول حمل يخطر ببال السامع هو الحمل الأقرب لأن يكون مطابقا لقصد المتكلم. وعادة ما يكون الحمل المتبادر هو

أ ـ الحمل المطابق للأصول.

ب ـ الحمل المطابق للوضع.

ج ـ الحمل الأكثر توقعاً.

د ـ الحمل الحقيقي أو الأوثق علاقة بالمعنى الحقيقي.

وفي إطار الأصول السلفية قدّم ابن تيمية بعض الحجج اللغوية المبعثرة في كتبه ضد ما يمكن تسميته بالذرية atomism والوضعية foundationalism كما طوّرها أصحاب فكرة الوضع، مقترحاً نظرية متطورة في النظمية compostionalism والسياقية contextualism. وقد احتج ابن تيمية بأنه لمّا كانت اللغة تستعمل وسيلة للتعبير عن محتويات العالم الخارجي فينبغي أن يكون

ثمة صلة بين بنية الواقع واستخدام اللغة بحيث تنعكس بنية الواقع في اللغة. وبما أنه لا يوجد شيء مجرد في العالم الخارجي، بل كل الأشياء تُتصور على أنها مقيدة بوجه ما، فذلك يعني عدم وجود ألفاظ مطلقة في اللغة للدلالة عليها؛ إذ ليس هناك لفظ مطلق أو معنى مطلق عدا التمثلات الذهنية للألفاظ والمعاني الحقيقية التي هي في الواقع ليس إلا بنيات مجردة ليس لها تحقّق في العالم الخارجي؛ ولذا فإنه لا يمكن التوصل إلى دراسة سليمة إلا باتباع منهج عملي (واقعي) empirical approach يأخذ في حسبانه الموقف التخاطبي بكامله. ويرجع خطأ معارضي ابن تيمية ـ حسب رأيه ـ إلى خلط بين العالم في حد ذاته، وافتراضاتهم عنه: فهم يعتقدون خطأً أنّ ما يتصورونه في أذهانهم يمثل الواقع الخارجي، مع أن تمثلاتهم الذهنية معزولة عن السياق، وخالية من التنوعات الفردية للأشياء الخارجية التي تنشأ نتيجة تشخصها، وذلك التّشخّص ـ بحسب رأي ابن تيمية ـ هو علامة وجودها الحقيقي في العالم الطبيعي.

ويعتقد ابن تيمية بالرأي القائل بأن الكلام الفعلي له وجود زمني سابق على البنى المجردة غير الملحوظة (التي هي الجمل). وهذا موقف يختلف عما تذهب إليه العقيدة الواقعية الأفلاطونية التي ترى أن الجمل ـ لكونها كليات ـ لها وجود سابق للكلام الفعلي الذي هو من الجزئيات. وكذا فإن رأي ابن تيمية مغاير للنظرة المفهومية للوضع عند جمهور الأصوليين التي تفترض أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية، وليس للأشياء الخارجية في حد ذاتها.

ويفرّق ابن تيمية تفريقاً واضحا إلى حد ما بين ذكر كلمةٍ ما دون قصد إبلاغ قضية معينة، والعملية التي يقصد بها المتكلم نقل رسالةٍ ما إلى السامع. فالحال الأولى فقط هي التي يمكن في نظره إدراجها في استعمال اللغة. وهذا التفريق مفيد جداً لفهم تصوره للإفادة meaningfulness، ولتفهّم رفضه للتفريق بين الحقيقة والمجاز، حيث يدعي أن كلمات مثل أسد إذا عزلت عن السياق

لا يمكن أن تكون مفيدة ناهيك بأن توصف بأنها حقيقة. وينبغي أن يلاحظ ـ على أي حال ـ أن ابن تيمية لا ينكر وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، كما أنه لا ينكر احتمال أسبقية معنىً ما لآخر، ولكن ما ينازع فيه هو إمكان العثور على اختبارات موثوق بها يمكن أن يحكم بها على معنى معين بأنه حقيقة أو مجاز. وقد احتج ابن تيمية بأن تبادر معنىً ما للفظ متعدد المعنى إلى الذهن قبل غيره من معاني ذلك اللفظ لا يسوّغ التفريق بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معاني بعض الحقائق قد تخطر ببال السامع قبل معانيها الأخرى الحقيقية.

إذ ليس ثمة معنى متبادر ثابت لكل كلمة في اللغة، بل إن السياق الذي تفهم فيه الكلمة هو الذي يحدد الحمل الذي يغلب على الظن أنه أول ما يتبادر إلى ذهن السامع. وجوهر حجة ابن تيمية هو أن التفسير التأثيلي (أو الزماني) تفسير فاسد؛ لأنه مبني على افتراضات لا يمكن الاستدلال عليها. ووفقا له، فإن كل زوج مما يسمى حقيقة ومجازاً يمثل تنوّعين للفظ أعم منهما. وهكذا فبدلاً من القول بأن جناح الطائر لفظ حقيقي، وجناح الذل لفظ مجازي، يقول السلفيّون: إن جناح الطائر وجناح الذل تنوّعان مختلفان للجناح (المطلق)، الذي له وجود ذهني، وليس له وجود فعلي؛ أي أنه مثلما يدل اللفظ المشكك «أبيض» ـ في السياق المناسب ـ على بياض الثلج، وبياض اللبن، ويشير اللفظ المتواطئ «رجل» إلى زيد وعمر بالتساوي، وكما ينطبق اللفظ المشترك «المشتري» على مشتري البضاعة، والكوكب المعروف، وكذا يمكن للضمير « أنا» أن يشير إلى متكلمين مختلفين في مواقف (تخاطبية) مختلفة، فكذلك يمكن أن يطلق لفظ «جناح» بالتساوي على جناح الطائر وجناح الذل، على أن تحديد أي واحد من هذين المعنيين هو المعنى مقصود متوقف على السياق.

وهنالك علاقة ثابتة في نظر ابن تيمية بين التقييد والإفادة: أي أنه كلما كان اللفظ أكثر تقييداً كان أكثر إفادة، والعكس بالعكس. وهكذا فإن المطلق

ما هو إلا صورة ذهنية ليس لها وجود في العالم الخارجي. ولكي يحافظ على اطراد دعواه بأن الألفاظ لا يمكن استخدامها دون مقيدات سياقية، يقدم ابن تيمية فكرة «الدلالة العدمية».

إن رفضه لفكرة الوضع في مفهومها الشائع عند مناصريها، تلك التي تقتضي أن الألفاظ موضوعة مجرّدة عن سياقاتها يؤدي إلى تحييد التفريق بين المعنى والقصد. ومن النتائج المترتبة على مزج الفكرتين المعنى والقصد معا التقليلُ من شأن المعنى الوضعي، والرفع من قيمة المعنى السياقي. وللمقارنة بين أنموذج الجمهور مع أنموذج السلفية في الحمل يمكن القول: إن الأنموذج السلفي أكثر وضوحا، وأقل تعقيدا. فالسلفيون يعتمدون على التبادر وليس على الاستصحاب؛ لأنه يتفق مع اعتقادهم بأن الحمل السليم لا يمكن أن يتم في عزلة عن المواقف التخاطبية. كما أنهم يرون أن الاستصحاب لا ينسجم مع البيان، وهو المبدأ الذي يؤلف مع مبدأ الاستصحاب الافتراضات الأساسية في أنموذج الحمل. ويدافع السلفيون عن رأيهم بالإشارة إلى أن السامع لا ينتقل عند اكتشافه لدلالة الكلام من الحقيقة بوصفها أصلا إلى المجاز بوصفه فرعا، بل إن المعنى المقصود يخطر على البال مباشرة بمقتضى مبدأي البيان والتبادر: أي أن عقل السامع يذهب مباشرة إلى قصد المتكلم دون الحاجة إلى معان وسيطة؛ وذلك لأن السياق الملائم، وليس ـ المعنى المستقل عن السياق ـ هو الذي يتكفل بالقيام بمهمة المرشد الفعّال إلى قصد المتكلم.

إن الفرق الرئيسي بين أنموذج الجمهور، وأنموذج ابن تيمية أن الأول يفترض أن السامع يختبر الحمل وفقا للأصول، ويستمر البحث عن محامل مناسبة إلى أن تستبعد جميعها بقرينة صارفة، ويجد السامع حملا واحدا سليما. أما الأنموذج الآخر فيفترض أن السامع يذهب مباشرة إلى الحمل الملائم سياقيا. ونتيجة لذلك فإن أنموذج الجمهور يمكن وصفه بأنه ظني لأنه يترك الباب مفتوحاً لمحامل أخرى ممكنة، في حين أن أنموذج ابن تيمية قطعي.

ومما هو مقبول على نطاق واسع أن التأويل يتضمن عدولاً عن الحمل المتبادر إلى ذهن السامع، وهو ما يفترض أن المتكلم ليس متعاونا تعاونا كافيا في التخاطب. ويتعرض هذا الافتراض إلى نقد قوي من لَدُن السلفيين بسبب عدم انسجامه مع مبدأ البيان الذي يعده كل الأطراف المبدأ الأول المحرّك لأي عملية تخاطب ناجح.

علاوة على ذلك، فإن السلفية والجمهور يختلفون في نوع اللفظ القابل للتأويل: فالجمهور يرون أن التأويل ممكن لكل لفظ ظاهر بشرط وجود قرينة دالة على أن المعنى الظاهر غير مراد. أما السلفيون فيقولون إن هذا ليس صادقا بالضرورة، ويقصرون التأويل على ذلك الظاهر الذي تبدو دلالته في سياقٍ ما خارجة عن نظائره، كما يذكر ابن القيم: أي أنه إذا لحظ السامع أن المعنى الظاهر للكلام لا يوافق ما يعنيه المتكلم عادة بكلامه في مثل هذا المقام، فعليه أن يؤوله بما يتلاءم مع معجم المتكلم الخاص وعادته المطردة. وهكذا ففكرة السلفيين الأساسية هي أنه إذا ما عرف السامع أن المتكلم قادر على بيان مقصده، وراغب في ذلك، فمن الحكمة إذن أن يُظن أنه يقصد أن يُحمل كلامه على معناه الظاهر.

والمكوّن الرابع من مكوّنات أنموذج الحمل عند الجمهور هو الدلالة. وقد ناقش الأصوليون أنموذجين مختلفين للتصنيف الدلالي: الأول علامي semiotic، والثاني نصي. ويفرّق الأصوليون ـ ضمن التصنيف العلامي ـ بين نوعين من الدلالة: الدلالة اللفظية، والدلالة غير اللفظية. ويُفرِّع كل نوع إلى أنواع أخرى جزئية: فتُقسّم الدلالة اللفظية إلى دلالة وضعية، ودلالة عقلية، ودلالة طبيعية. أما الدلالة غير اللفظية فتُقسّم إلى دلالة وضعية وعقلية. وتعد الدلالة اللفظية الوضعية هي الدلالة الأكثر أهمية بالنسبة للسانيين، والأصوليين.

إن معنى الكلام لا يتحدد بدلالة الكلام الوضعية وحدها؛ إذ إن

المكونات غير الوضعية كالسياق هي العامل الحاسم في نهاية الأمر لإدراك مراد المتكلم. وعلى أي حال، فهناك اختلاف بين المفكرين المسلمين: هل يمكن أن تكون هناك دلالة بدون قصد؟ وعلى وجه الإجمال يميل اللغويون إلى جعل القصد شرطاً ضرورياً للدلالة؛ لأن الدلالة في رأيهم هي فهم المراد، وليس المعنى في مفهومه المطلق. أما المناطقة فيعتقدون أن الدلالة هي فهم المعنى سواء أقصده المتكلم أم لا. أما فيما يتعلق بالأصوليين، فبينما ينكر السلفيون بشدة حدوث الدلالة بمعزل عن المقام التخاطبي، يذهب معظم العلماء إلى أن هناك بعض المعاني يمكن تجريدها من الكلام الفعلي، وتحديدها على أنها معان وضعية.

وقد ميّز علماء الأصول ـ متّبعين في ذلك المناطقة ـ بين ثلاثة أنواع من الدلالة الوضعية: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام. فإذا استُخدم اللفظ «رجل» مثلاً للإشارة إلى «إنسان بالغ ذكر»، قيل إن اللفظ يدل دلالة مطابقة؛ لأن هذا هو المعنى الذي وضع له. وعلاوة على هذا المعنى، يقول الأصوليون: إن كلمة «رجل» تدل بالتضمن على كل سمة من السمات الآتية: «إنسان»، «بالغ»، «ذكر». ويُنظر إلى دلالة التضمن على نطاق واسع على أنها علاقة بين الخاص والعام، حيث تتضمن الكلمة الخاصة الكلمة العامة. أما الدلالة الالتزامية فقد عرّفت تعريفاً فضفاضا بأنها «دلالة اللفظ على لازمه». وقد أريد بفكرة الالتزام أن تغطي كل ما خرج عن دلالتي المطابقة والتضمن.

وثمة مقترحان في كتب أصول الفقه لما أسميه التصنيف النصي للدلالة: مقترح الجمهور المعروف بطريقة الشافعية في تقسيم الدلالة، وطريقة الأحناف.

وقد فرّق العلماء الأحناف بين أربعة أنواع من المعنى على المستوى النصي:

1. عبارة النص: وهو المعنى الذي يُفهم على أنه المضمون الأساسي الذي يقصد المتكلم التعبير عنه بكلامه، أي أنه بتعبير أكثر حرفيّة المعنى «المسوق له الكلام».

2. إشارة النص: وقد استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى المعنى الذي يدل عليه النظم اللغوي للكلام، ولكنه لا يعبر عن مراد المتكلم الذي سيق له النص.

3. دلالة النص: وهو نوع من القياس الذي يستنبط فيه معنى مسكوت عنه من معنى مذكور من باب أولى بمقتضى مراعاة السياق، وفحوى خطاب المتكلم.

4. اقتضاء النص: وقد استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى المحتوى الدلالي لأجزاء محذوفة من الكلام يعتقد أنها أساسية للمعنى العام للكلام. ويميز علماء الأصول بين ثلاثة أنواع من اقتضاء النص:

أ ـ ما افترض حذفه للمحافظة على صدق المتكلم.

ب ـ ما افترض حذفه للمحافظة على الصحة العقلية.

جـ ـ ما افترض حذفه للمحافظة على الصحة الشرعية.

وموازنة بالتصنيف الحنفي، يشتمل التصنيفي الشافعي على الأنواع الآتية:

1. دلالة المنطوق، (وهو نظير عبارة النص في التصنيف الحنفي).

2. دلالة الإشارة، (وهو نظير إشارة النص في التصنيف الحنفي).

3. دلالة الاقتضاء (وهو نظير اقتضاء النص في التصنيف الحنفي).

4. دلالة التنبيه والإيماء: وينشأ هذا النوع من المعنى (الذي ليس له نظير في التصنيف الحنفي) من ربط ضمني بين حكم وصفة على نحو يوحي بوجود علاقة سببية.

5. دلالة المفهوم، وقد قسمت إلى:

ا ـ مفهوم الموافقة، (وهو نظير دلالة النص في التصنيف الحنفي)،

ب ـ مفهوم المخالفة، ويذهب معظم الأحناف إلى أن مفهوم المخالفة أضعف من أن يعتمد عليه في استنباط الحكم الشرعي، مع إمكان استخدامه بوصفه استنتاجا سليما في غير الخطاب الشرعي.

والأمر المهم اللافت للنظر في معظم صيغ التصنيف الشافعي هو التفريق بين المعنى المنطوق والمعنى المفهوم. وخلافاً لكثير من علماء الأصول المسلمين الآخرين والبراغماتيين المحدثين الذين حاولوا تقديم تفريقات مشابهة، فقد كان للجويني صورة واضحة (وإن لم تكن بالضرورة سليمة) عن الفرق بين القضايا المنطوقة والقضايا المفهومة. فكل قضية مستنتجة تعبِّر عما وافق أو خالف المنطوق توصف ـ طبقا لتصنيف الجويني ـ بأنها من المفهوم. وكل قضية أخرى فهي إما معنى منطوق صريح أو غير صريح.

وتعد فكرة مفهوم المخالفة مناسبة جدّاً لما يسمى في علم التخاطب الحديث «المفهوم التدرجي scalar implicature». وقد تسهم تبصرات علماء الأصول المسلمين، ومقاربتهم للموضوع إسهاما كبيرا في تطوير «المفهوم التدرجي». وعلى وجه الخصوص، يمكن أن تقود إلى توسيع الفكرة لتغطي كل الأنواع التي عدّها علماء الأصول أنواعاً من «مفهوم المخالفة».

ويبدو أن مبدأ الكيف ـ من بين مبادئ التعاون التي جاء بها قرايس ـ يؤدي مهمة أساسية في توليد مفهوم المخالفة. ومع ذلك، فهناك مبادئ أخرى مهمة، مثل مبدأ المناسبة، ومبدأ البيان. ثم إن العلماء يختلفون في عنايتهم بالمبادئ المختلفة.

وقد فرَّق علماء الأصول بين عدد من أنواع مفهوم المخالفة، من بينها:

1. مفهوم اللقب.
2. مفهوم الصفة.

3. مفهوم الشرط.
4. مفهوم الغاية.
5. مفهوم العدد.
6. مفهوم الاستثناء.
7. مفهوم الحصر.

وأخيراً فهناك الكثير من العمل الذي ينبغي القيام به لبلوغ تقويم دقيق لنماذج التخاطب النصي البراغماتية عند علماء الأصول المسلمين. وعلى وجه الخصوص، فإن الأصول، والمبادئ التخاطبية، والتصنيفين العلامي، والنصي للدلالة تحتاج إلى أن تدرس بتفصيل أكبر، غير أن هذا العمل ما هو إلا بداية في هذا الطريق.



المصادر والمراجع

1. المؤلفات العربية

1.1 المصادر

1. ابن الحاجب المالكي، مختصر المنتهى الأصولي، ط2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).
2. ابن الحلبي، رضي الدين بن محمد بن إبراهيم، حاشية أنوار الحلك على شرح المنار (دم: المكتبة العثمانية، 1319هـ).
3. ابن الشاط، إدرار الشروق على أنوار البروق في أنواع الفروق: حاشية على فروق القرافي (القاهرة: دار الكتب العربية، 1344 هـ).
4. ابن الملك، معز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز، شرح المنار (دم: المكتبة العثمانية، 1319هـ).
5. ابن تيميّة، أحمد، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاوش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1986).
6. ـــ، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقد تأسيس الجهمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1391 هـ).
7. ـــ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض:

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979).

8. ـــ، الرد على المنطقيين، تحقيق محمد عبد الستار نصار وعماد خفاجي (القاهرة: مكتبة الأزهر، 1977).

9. ـــ، كتاب الصفدية تحقيق محمد رشاد سالم، ط2 (دم، 1406 هـ).

10. ـــ، مجموع فتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم و محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (الرباط: مكتبة المعارف، دت).

11. ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: دار الحديث، 1984).

12. ابن حلول، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القيرواني، حاشية على شرح تنقيح الفصول (تونس: المكتبة التونسية، 1910).

13. ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقّعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1969).

14. الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الأصول (بيروت: عالم الكتب، دت).

15. الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

16. ـــ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي، ط2. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986).

17. الأنصاري، عبد العلي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ط2. (قم، إيران: دار الذخائر، 1368).

18. الباجي، عبد الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الله محمد الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989).

19. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط2. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994).

20. البزدوي، فخر الإسلام، أصول البزدوي بكشف الأسرار للبخاري، ط2. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994).

21. البصري، أبو الحسن محمد بن علي بن الطيّب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

22. البنّاني، عبد الرحمن، حاشية على شرح الجلال المحلّي على متن جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، 1982).

23. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، منهاج الأصول بشرح الأسنوي (بيروت، عالم الكتب، دت).

24. التفتازاني، سعد الدين، حاشية التلويح على شرح التوضيح على التنقيح (القاهرة المكتبة الخيرية، 1306 هـ).

25. ـــ، حاشية على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي، ط2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

26. التهانوي، محمد أعلى بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق محمد وجيه وآخرين (كَلكُتا: الجمعية الآسيوية للبنغال، 1862).

27. الجرجاني، الشريف، التعريفات (تونس: الدار التونسية للنشر، 1971).

28. ـــ، حاشية على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي، ط2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

29. ـــ، شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق أحمد المهدي (القاهرة: مكتبة الأزهر، 1976).

30. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: 1399 هـ).

31. الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).

32. الرُّهاوي، يحيى، حاشية على شرح المنار (دم: المكتبة العثمانية، 1319هـ).

33. زاده، عزمي، حاشية على شرح المنار (دم: المكتبة العثمانية، 1319هـ).

34. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2. (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، دت).

35. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، متن جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، 1982).

36. السبكي، علي بن عبد الكافي وتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1981).

37. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).

38. السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعدي (بغداد: مطبعة الخلود، 1987).

39. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (دم: دار الشام للتراث، دت).

40. ـــ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد الفضل إبراهيم (بيروت: دار الفكر، دت).

41. الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، ط2» (بيروت: دار المعرفة، 1975).

42. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2» (القاهرة: دار التراث، 1979).

43. الشربيني، عبد الرحمن، تقريرات على حاشية البناني على شرح الجلال المحلّي على متن جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، 1982).

44. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

45. ـــ، التبصرة في أصول الفقه، محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980).

46. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، شرح التوضيح على التنقيح (القاهرة: المكتبة الخيرية، 1306 هـ).

47. طاش كُبري زاده، مفتاح السعادة، تحقيق كامل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1968).

48. عضد الملة والدين، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، ط2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

49. الغزالي، أبو حامد، كتاب محك النظر في المنطق (بيروت: دار النهضة الحديثة، 1966).

50. ـــ، المستصفى من علم الأصول، ط2. (قم، إيران: دار الذخائر، 1368).

51. ـــ، معيار العلم في فن المنطق، ط4. (بيروت: دار الأندلس، 1983).

52. الفناري، حسن، حاشية على حاشية التلويح على شرح التوضيح على التنقيح (القاهرة: المكتبة الخيرية، 1306 هـ).

53. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة (حلب، سوريا: مكتب المطبوعات الإسلاميّة، 1967).

54. ـــ، أنوار البروق في أنواع الفروق (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1344 هـ).

55. ـــ، الاستغناء في الاستثناء، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت:

دار الكتب العلميّة، 1986).

56. ـــ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1973).

57. الكفوي، أبو البقاء، الكلّيات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981).

58. محب الله بن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، ط2. (قم، إيران: دار الذخائر، 1368).

59. المحلّي شمس الدين محمد، شرح متن جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، 1982).

60. المرجاني، هارون، حاشية على شرح التوضيح على التنقيح (القاهرة: المكتبة الخيرية، 1306 هـ).

61. ملاّخسرو، حاشية على حاشية التلويح على شرح التوضيح على التنقيح (القاهرة: المكتبة الخيرية، 1306 هـ).

62. الموصلي، محمد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيّم الجوزية (مكة: المكتبة السلفيّة، 1349 هـ).

63. النسفي، أبو البركات حافظ الدين، تفسير النسفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).

64. ـــ، متن المنار (دم: المكتبة العثمانية، 1319هـ).

65. الهروي، حسن، حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد، ط2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

2.1 المراجع

1. ابن خلدون، المقدمة (القاهرة: مكتبة التقدّم، 1322 هـ).

2. ابن يعيش، موفّق الدين بن يعيش بن علي، شرح المفصّل (بيروت: عالم الكتب، دت).

3. أحمد، عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق أحمد عبد الكريم عثمان، ط2. (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988).

4. الأستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، تحقيق يوسف حسن عمر (بنغازي ليبيا: منشورات جامعة بنغازي، 1978).

5. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1345 هـ).

6. تركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة وتحقيق عبد الصبور شاهين، مراجعة محمد محمود (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986).

7. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتر، ط3. (بيروت: دار المسيرة، 1983).

8. ـــ، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية، ومحمد فايز الداية (دم: دار قتيبة، 1983).

9. الجرجاني، محمد بن علي بن محمد، الإشارت والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق عبد القادر حسين (القاهرة: دار نهضة مصر، 1982).

10. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح: تاج وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4. (بيروت: دار العلم للملايين، 1987).

11. الدريني، فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي (دمشق: دار الرشيد، 1976).

12. الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

13. الزهراوي، عبد الحميد، «علم الوضع»، تحقيق عبد الله نبهان، مجلة مجمع دمشق، 70 (1995)، 3/ 451 ـ 472.

14. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987).

15. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، 1978).

16. الطرودي، أحمد مصطفى التونسي، كتاب جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، تحقيق محمد رمضان الجربي (مصراتة، ليبيا: دار الجماهيرية، 1986).

17. علي، محمد محمد يونس، وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى وظلال المعنى (طرابلس ليبيا: منشورات جامعة الفاتح، 1993).

18. فاخوري، عادل، علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة (بيروت: دار الطليعة، 1985).

19. كحّالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية (بيروت: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، 1957).

20. المطيعي، محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول (بيروت: عالم الكتب، دت).

2. المؤلفات الإنجليزية

1. Akmajian, Adrian, Demers, Richard A., and Harnish, Robert M., Linguistics.
2. An Introduction to language and communication, 2nd edn. (Cambridge: the MIT press 1984).
3. Barton, Ellen L., Nonsentential constituents: A Theory of Grammatical structure and pragmatic interpretation (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1990).
4. Blakemore, Diane, Understanding Utterances: An Introduction to Pragmatics (Oxford: Blackwell Publishers, 1992).
5. Bosch, Peter, "Context Dependence and Metaphor", in Wolf Paprotte and Rene Dirven (eds.), The Ubiquity of Metaphor: